المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية الشريعة بالرياض
قسم أصول الفقه



الشروط الأصولية

في باب الأدلة المختلف فيها

(جمعًا ودراسة)

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في أصول الفقه

إعداد الطالبة

خولة بنت عبد الرحمن بن محمد الخميس

إشراف فضيلة الشيخ

د. مسلم بن محمد الدوسري

أستاذ أصول الفقه المشارك في كلية الشريعة

العام الجامعي

(١٤٣٤- ١٤٣٥ هـ)


بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن أولى ما صُرفت فيه الأوقات، الاشتغال بالعلوم الشرعية، وطلبها، والترقي في مدارجها، ومن هذه العلوم علم أصول الفقه، الذي هو مفتاح الفقه في الدين، وبه يمكن معرفة حكم الله عز وجل بناءً على أسسٍ وضوابط شرعية، وبعيدًا عن الأهواء والتخرّص، ومن هذه الضوابط ما اشترطه الأصوليون في مباحث أصول الفقه المختلفة، وحيث إن موضوع الشروط الأصولية قد قدمت فيه خطتان لقسم أصول الفقه، الأولى بعنوان: (الشروط الأصولية في باب الحكم والأدلة المتفق عليها)، والثانية بعنوان: (الشروط الأصولية في دلالات الألفاظ والاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح).

فقد رغبت في استكمال هذا الجهد المبارك، وأن أبحث موضوع: (الشروط الأصولية في باب الأدلة المختلف فيها- جمعاً ودراسة-).

أولاً: أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- الجِدَّة في الموضوع؛ حيث لم يسبق أن أفردَ أحدٌ- فيما أعلم- دراسةً تتعلَّق بهذا الباب.

٢- أن البحث في شروط الأدلة من أهم المهمات؛ لأنه بواسطة العلم بهذه الشروط وفهمها وتحريرها يتميّز ما يصح أن يكون دليلًا محتجًا به، وما لا يكون كذلك.

٣- أن شروط الأدلة المختلف فيها بحاجة إلى خدمة أصولية، تجمعها وتلمُّ شتاتها، وتحرر ما ذكره الأصوليون بشأنها.

٤- أن في هذا الموضوع خدمة لقراء الأصول، المتخصصين وغيرهم، وذلك بإفراد هذه الشروط بالبحث، وإبرازها، وجمعها في سلك واحد.

٥- الرغبة في إكمال المشروع الذي يهدف إلى دراسة الشروط الأصولية.

ثانياً: أهداف الموضوع:

١- جمعُ الشروط الأصولية في باب الأدلة المختلف فيها، ودراستها.

٢- تحريرُ ما ذكره الأصوليون بشأن هذه الشروط وبيان أحكامها من حيث الاعتبار وعدمه.

٣- بيانُ أهميةِ هذه الشروط وما يترتب عليها من أحكامٍ ومسائل.

ثالثاً: الدراسات السابقة:

بعد البحث والاطلاع لم أجد من أفرد الشروط الأصولية في باب الأدلة المختلف فيها ببحث مستقل؛ وغاية ما وجدت بعض الرسائل التي تناولت موضوع الشروط، ولكن في غير مجال البحث، منها:

١- نظرية الشرط عند الأصوليين وأثرها في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون، أعدها الباحث: عبد القادر محمد أبو العلا عمر.

تحدث الباحث في رسالته عن نظرية الشرط وذلك عند الأصوليين، وما يندرج تحتها من مباحث متعلقة بها مع بيان أثرها في فروع الفقه، ولم يتطرق إلى الشروط الأصولية في الأدلة المختلف فيها.

٢- الشرط عند الأصوليين وأثره في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة،كلية الشريعة، أعدها الباحث: إسحاق موسى كوني.

تناول الباحث في رسالته معنى الشرط وأقسامه، مع بيان أثره في الفقه الإسلامي، ولم يتعرض إلى الشروط الأصولية في الأدلة المختلف فيها.

٣- الشروط الأصولية في باب الحكم والأدلة المتفق عليها جمعًا ودراسة، رسالة ماجستير مسجلة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، للباحثة: مرفت بنت راشد الغنام.

وكما هو ظاهر من عنوان البحث فإنه يتناول الشروط الأصولية في باب الحكم والأدلة المتفق عليها فقط.

٤- الشروط الأصولية في دلالات الألفاظ والاجتهاد والتقليد والفتوى والتعارض والترجيح، رسالة ماجستير مسجلة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، للباحثة: هيا بنت عوض القرني.

وكما هو ظاهر من عنوان البحث فإنه يتناول الشروط الأصولية في دلالات الألفاظ والاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح فقط.

وبالنظر إلى الرسائل العلمية السابقة يتضح أنها لم تتطرق إلى موضوع البحث (الشروط الأصولية في الأدلة المختلف فيها) مما يجعل الحاجة ماسة إلى عرض الموضوع ودراسته من خلال بحث مستقل نظرًا لأهميته.

رابعاً: تقسيمات البحث:

يتكون هذا الموضوع من مقدمةٍ، وتمهيدٍ، واثني عشرَ فصلاً، وخاتمةٍ، وفهارس.

المقدمة: وتتضمن ما يأتي:

- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- أهداف الموضوع.
- الدراسات السابقة.
- تقسيمات البحث.
- منهج البحث.

التمهيد: تعريف الشروط الأصولية وأقسامها؛ وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف الشروط الأصولية.

المبحث الثاني: أقسام الشروط الأصولية؛ وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقسيم الشرط باعتبار وصفه.

المطلب الثاني: تقسيم الشرط باعتبار قصد الشارع وعدمه.

المطلب الثالث: تقسيم الشرط باعتبار مصدره.

الفصل الأول: شروط قول الصحابي؛ وفيه مبحثان:

المبحث الأول: شروط الصحابي؛ وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: اللقاء بالنبي ﷺ بعد البعثة.

المطلب الثاني: اللقاء بالنبي ﷺ مع الإيمان به والموت على ذلك.

المطلب الثالث: اللقاء بالنبي ﷺ قبل وفاته.

المطلب الرابع: اللقاء بالنبي ﷺ بعد البلوغ.

المطلب الخامس: اللقاء بالنبي ﷺ يقظة.

المطلب السادس: الرواية وأخذ العلم عن النبي ﷺ.

المبحث الثاني: اتصال العمل به في المدينة وظهوره على وجه لا يخفى.

المبحث الثالث: كون العمل في عصر الخلفاء الراشدين.

المبحث الرابع: كون العمل في عصر الصحابة والتابعين وأتباع التابعين.

الفصل الرابع: شروط الاحتجاج بالاستصحاب؛ وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: انتفاء كون الاستصحاب استصحاباً للحكم العقلي.

المبحث الثاني: كون الحكم المُستصحَب ثابتًا بدليل.

المبحث الثالث: انتفاء تغيّر صورة المسألة.

المبحث الرابع: انتفاء معارضة الاستصحاب للظاهر.

المبحث الخامس: انتفاء وجود دليلٍ غير الاستصحاب في الحادثة المراد طلب حكمها.

المبحث السادس: غلبة الظن بانتفاء الدليل المغيِّر بعد بذل الجهد في البحث والطلب.

المبحث السابع: كون الاستصحاب في حال الدفع دون الإثبات.

المبحث الثامن: كون المستصحِب من المجتهدين المطلعين على مدارك الأدلة القادرين على الاستقصاء.

الفصل الخامس: شروط الاحتجاج بالاستحسان؛ وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: انتفاء كونه حكمًا بالهوى من غير دليلٍ شرعي.

المبحث الثاني: انتفاء كونه عدولاً عن حكم الدليل إلى عادة من لا يُحتج بعادته.

المبحث الثالث: كون الدليل المُقتضِي قطع المسألة عن نظائرها أقوى من القياس المقتضِي إلحاقها بنظائرها.

المبحث الرابع: وجود علة الحكم في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه.

الفصل السادس: شروط الاحتجاج بالمصلحة المرسلة؛ وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: كون المصلحة المرسلة حقيقية غير متوهمة.

المبحث الثاني: كونها مصلحة ضرورية قطعيّة كليّة.

المبحث الثالث: كونها مشابهة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول.

المبحث الرابع: انتفاء كونها في العبادات وما جرى مجراها.

المبحث الخامس: انتفاء كونها معارضة للقياس.

المبحث السادس: انتفاء كونها معارضة لمصلحة أرجح منها أو مساوية لها.

المبحث السابع: انتفاء كون العمل بها يستلزم مفسدة أرجح منها أو مساوية لها.

الفصل السابع: شروط سدِّ الذرائع؛ وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة قطعية.

المبحث الثاني: كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة غالبة.

المبحث الثالث: كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة محتملة.

المبحث الرابع: انتفاء كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة نادرة.

المبحث الخامس: كثرة قصد الناس للمآل الممنوع بمقتضى العادة.

الفصل الثامن: شروط الاحتجاج بالعرف؛ وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: كون العرف مما اعتبره الشرع وأقرّه.

المبحث الثاني: انتفاء كون العرف مما نفاه الشرع.

المبحث الثالث: كون العرف مطرداً أو غالباً.

المبحث الرابع: وجود العرف عند إنشاء التصرف.

المبحث الخامس: انتفاء التصريح بخلاف العرف.

المبحث السادس: كون العرف عاماً في جميع البلاد.

المبحث السابع: انتفاء معارضة العرف لما هو أقوى منه.

الفصل التاسع: شروط الاحتجاج بالاستقراء؛ وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: كون التتبع قد حصل لأكثر الجزئيات.

المبحث الثاني: ثبوت الحكم للجزئيات على سبيل اليقين.

المبحث الثالث: انتفاء وجود دليل على اختصاص الحكم بالجزئيات.

المبحث الرابع: عدم تبيّن العلة المؤثرة في الحكم.

المبحث الخامس: وجود دليل منفصل يدل على ما دلّ عليه الاستقراء.

المبحث السادس: انتفاء معارضة الاستقراء لما هو أقوى منه أو مثله.

المبحث السابع: اتصاف المستقرئ بالاجتهاد المطلق.

الفصل العاشر: شروط الأخذ بأقل ما قيل؛ وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: انتفاء كون المسألة المختلف فيها على أقوال فيما هو ثابت في الذمة.

المبحث الثاني: انتفاء وجود دليل على الأقل سوى الأخذ بأقل ما قيل.

المبحث الثالث: انتفاء وجود من قال بعدم وجوب شيء.

المبحث الرابع: انتفاء وجود من قال بوجوب شيء من نوع آخر.

المبحث الخامس: انتفاء وجود دليل يدلُ على ما هو زائد.

الفصل الحادي عشر: شروط الاحتجاج بدلالة الاقتران؛ وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: كون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها.

المبحث الثاني: عدم اشتراك الجملتين المقترنتين في العلة.

المبحث الثالث: انتفاء وجود دليل آخر- غير دلالة الاقتران- يدل على التسوية

بين الجملتين المقترنتين في الحكم.

المبحث الرابع: انتفاء ورود نص في الحادثة المراد طلب حكمها بدلالة الاقتران.

الفصل الثاني عشر: شروط الاحتجاج بالإلهام؛ وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: كون الإلهام جاريًا على وفق الشرع.

المبحث الثاني: انتفاء وجود دليل من الأدلة المعتبرة في المسألة التي يطلب حكمها بدلالة الإلهام.

المبحث الثالث: تعارض الأدلة وانعدام المرجحات في المسألة التي يطلب حكمها بدلالة الإلهام.

المبحث الرابع: كون المُلهَم ممن عُرف بالعلم والتقوى.

المبحث الخامس: أن يطمئن به قلب المُلهَم ولا يعارضه معارض من خاطر آخر.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج، والمقترحات، والتوصيات.

الفهارس:

١- فهرس الآيات.

٢- فهرس الأحاديث

٣- فهرس الآثار.

٤- فهرس الأعلام.

٥- فهرس الفرق والمذاهب.

٦- فهرس الحدود والمصطلحات.

٧- فهرس المصادر والمراجع.

٨- فهرس الموضوعات.

خامساً: منهج البحث:

أولاً: المنهج العام:

أ- منهج الكتابة في الموضوع ذاته، ويكون على ضوء النقاط الآتية:

١- استقراء جميع الشروط في باب الأدلة المختلف فيها سواء وردت في الخطة أم لم ترد.

٢- كانت دراستي للشروط على وفق الآتي:

أولاً: الشروط التي نص عليها علماء الأصول، وهي لا تخلو من أحد أمرين:

١- أن يكون الشرط محل اتفاق بينهم، ففي هذه الحالة نقلتُ نص كلامهم وبيَّنتُ أنني لم أجد مَن خالف، أو أنه لم يظهر لي عند دراسة المسألة خلاف.

٢- أن يكون الشرط محل خلاف بينهم، وفي هذه الحالة فإني بيَّنت الخلاف فيه وذكرتُ الاعتراضات عليه، وناقشتها لكي يظهر الراجح منها.

ثانيًا: الشروط التي لم ينص عليها علماء الأصول- فيما اطلعت عليه- غير أنّه أمكن استنباط الشرط بدراسة المسألة من خلال تصويرها وبيان المراد منها، أو من خلال معرفة أقوال العلماء فيها، أو من خلال أنواعها وتقسيماتها إن كان لها أنواع وتقسيمات، ونحو ذلك من الأمور المعينة على استنباط هذه الشروط؛ فبيّنت معنى الشرط، ووجه اشتراطه، مع نقل ما وجدته من عبارات العلماء حوله.

ب- منهج التعليق والتوثيق:

١- بيَّنتُ أرقام الآيات، وعزوتها لسورها، فإن كانت آيةً كاملةً قلتُ: الآية رقم (...) من سورة (كذا)، وإن كانت جزءً من آيةٍ قلتُ: من الآية رقم (...) من سورة (كذا).

٢- اتبعتُ في تخريج الأحاديث والآثار المنهج الآتي:

- بيّنتُ تخريج الحديث، أو الأثر بلفظه الوارد في البحث فإن لم أجد الحديث أو الأثر بلفظه أخرجته بنحو اللفظ الوارد في البحث، فإن لم أجد الحديث أو الأثر بلفظه أو بنحوه ذكرتُ ما ورد في معناه.

- أحلتُ على مصدر الحديث أو الأثر بذكر الكتاب والباب، ثم بذكر الجزء والصفحة، ورقم الحديث أو الأثر إن كان مذكوراً في المصدر.
- إن كان الحديث بلفظه في الصحيحين، أو في أحدهما اكتفيتُ بتخريجه منهما.
- إن لم يكن في أي منهما خرّجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيه.

٣- عزوتُ نصوص العلماء، وآرائهم إلى كتبهم مباشرة، ولم ألجأ إلى العزو بالواسطة إلا عند تعذُّر الأصل.

٤- بدأتُ بما ترجَّح عندي من الأقوال في المسألة الخلافية.

٥- وثقتُ المعاني اللغوية من معاجم اللغة المعتمدة، وكانت الإحالة على معاجم اللغة بالمادة، والجزء والصفحة.

٦- وثقتُ المعاني الاصطلاحية الواردة في البحث من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه هذا المصطلح.

٧- بيّنتُ ما ورد في البحث من ألفاظٍ غريبة، أو مصطلحاتٍ تحتاج إلى بيان، وراعيتُ في توثيق هذين الأمرين ما سبق في فقرة ٥ و٦.

٨- شرحتُ ألفاظ ما رأيته راجحاً من المعاني الاصطلاحية الخاصة بصلب الموضوع إن كان في التعريف خلاف.

٩- اتبعتُ في ترجمة الأعلام المنهج الآتي:

- تضمَّنتْ الترجمة اسم العَلَم، ونسبه، وشهرته، وتاريخ مولده، ووفاته، وأهم مؤلفاته، ومصادر ترجمته.
- اتسمت الترجمة بالاختصار.
- ترجمتُ لكل الأعلام الذين وردوا في صلب البحث، عدا الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- ومن كان معاصرًا.

١٠- اتبعتُ في التعريف بالفِرق المنهج الآتي:

- ذكر الاسم المشهور للفرقة، والأسماء المرادفة له.
- نشأة الفرقة وأشهر رجالها.
- آرائها التي تميزت بها.
- الاقتصار على التعريف بالفرق غير المشهورة.

١١- أحياناً أوردتُ في كلام العالم عبارة بين قوسين [....] وهذه العبارة هي توضيح مني لكلام العالم دون أن أشير إلى ذلك في الهامش.

١٢- في الإحالة على نسبة الأقوال، إذا اجتمع في الهامش الواحد عدة مراجع من مذاهب مختلفة، فإني رتبتها حسب الوفاة على قدر المستطاع، فإذا تساوى العالمان في تاريخ الوفاة، فإني قدَّمتُ صاحب المذهب الأسبق، وإذا تساويا في المذهب قدَّمتُ الأسبق مولداً.

١٣- أحلتُ إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه، والجزء، والصفحة، وفي حالة النقل بالمعنى صدَّرتُ الإحالة بكلمة (يُنظر) واسم المؤلف إنما أورده عند أول ذكرٍ للمرجع، ولا أكرره إلا في حالة ما إذا وجدتُ مراجع أخرى تحمل العنوان نفسه، كما أني قد أذيّل المصدر بكلمة (بتصرف) وهذا في حالة ما إذا غيَّرت في بعض عبارات المؤلف.

١٤- المعلومات المتعلقة بالمراجع (الناشر، رقم الطبعة، مكانها، تاريخها..إلخ) اكتفيت بذكرها في قائمة المصادر والمراجع، ولا أذكر شيئاً من ذلك في هامش البحث.

ثانيًا: المنهج المتعلق بالناحية الشكلية، والتنظيمية، ولغة الكتابة:

وقد راعيتُ فيه الأمور الآتية:

١- العناية- قدر الإمكان- بضبط الألفاظ، وبخاصة التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض، أو إحداث لبسٍ، أو احتمالٍ بعيد.

٢- العناية بصحة المكتوب، وسلامته من الناحية اللغوية، والإملائية، والنحوية، ومراعاة حسن تناسق الكلام، ورقي أسلوبه.

٣- العناية بعلامات الترقيم، ووضعها في أماكنها الصحيحة.

٤- العناية بانتقاء حرف الطباعة في العناوين، وصلب الموضوع، والهوامش، وبدايات الأسطر.

٥- وضعتُ عند نهاية كل مسألة، أو مطلب، أو مبحث، ما يدل على انتهائه من العلامات المميزة.

٦- اتبعتُ في إثبات النصوص المنهج الآتي:

- وضعتُ الآيات القرآنية بين قوسين مميزين، على هذا الشكل: ﴿...﴾.
- وضعيُ الأحاديث والآثار بين قوسين مميزين، على هذا الشكل: (...).
- وضعتُ النصوص التي نقلتها من غيري، على هذا الشكل: "...".

٧- استخدمتُ بعض الرموز، وتوضيحها كالآتي:

(ب) الباب، (تح) تحقيق، (ح) رقم الحديث، (ط) الطبعة، (ك) الكتاب، (م) المسألة.

سادسًا: صعوبات البحث:

لقد عانيتُ في إخراج هذا البحث صعوبات كثيرة، منها:

١- قلة المادة العلمية في هذا الموضوع، فأكثر المصنفات الأصولية إنما تشير إلى الشروط إشارة، دون الحديث عنها بشكلٍ بارزٍ وواضحٍ، لذا كانت الكتابة في هذا الموضوع مشتملةً على شيءٍ من الجهد والمعاناة في البحث عن كل ما يتعلق بالشرط من بيان لحقيقته، وآراء الأصوليين حوله، وأدلته، في مختلف المصنفات الأصولية.

٢- أن المادة العلمية المتعلقة بالأدلة المختلف فيها متناثرة في ثنايا المؤلفات الأصولية، دون أن يكون لها مباحث مستقلة، ومعروفة، مما زاد في عناء جمع شتات هذا الموضوع من مختلف كتب الأصوليين، فمثلاً: الإلهام، لا يذكره الأصوليون في مبحث مستقل، ومعروف، بل يذكره بعض الأصوليين في باب الأدلة المختلف فيها، ويذكره بعضهم في باب الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، وتكلم عليه البعض في باب التقليد، وفي غيرها من الأبواب.

تلك بعض ما واجهني من صعوبات أثناء كتابتي لهذا البحث، ولقد بذلتُ فيه غاية وسعي، ولم أدخر جهدًا بغية إرادة الصواب والوصول إليه، وهو كأي عملٍ بشري لن يخلو من الأخطاء والزلات، والكمال لله وحده، وحسبي أنني بذلتُ فيه وسعي وطاقتي، فإن وفِقتُ فيما قصدتُ إليه، فمن فضل الله وتوفيقه، وإن أخطأتُ فأستغفر الله تعالى.

وفي الختام: أتوجهُ إلى الله العلي القدير بالحمد والثناء على توفيقه وعونه، ثم الشكر للقائمين على هذه الجامعة العريقة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، التي شَرُفتُ بالانتساب إليها، ونَهلتُ من معينها الصافي، كما أشكر كلية الشريعة، وخاصةً قسم أصول الفقه؛ ممثلاً برئيسه فضيلة الدكتور: علي بن عبد العزيز المطرودي، ومنسوبي القسم على جهودهم المباركة، وحسن رعايتهم وتوجيههم. والشكر الجزيل للمشرف على هذه الرسالة فضيلة الشيخ الدكتور: مسلم بن محمد الدوسري الذي أكرمني بالنصيحة والتوجيه، والحث والتشجيع، ولكم حظيتُ منه بالعناية والإفادة على كثرة أعبائه، وتوالي أعماله، فله من الشكر أجزله، ومن الثناء أعطره، جزاه الله خير الجزاء وأوفاه، ونفع بعلمه، ورفع درجته في عليين.

كما أزجي خالص شكري وتقديري وامتناني إلى والديّ الغاليين، على رعايتهما الوافرة، وحرصهما الدائم، أسأل الله أن يجزيهما خير ما يجزي والدًا عن ولده، ومحسنًا عن إحسانه، كما لا يفوتني في هذا المقام أن أشكر إخوتي الكرام، الذين كانوا خير معينٍ لي، والشكر موصول كذلك لكلِّ مَن أسدى إليَّ معروفاً في هذا البحث من تقديم نصحٍ، أو إرشادٍ، أو إعارة كتابٍ، أو غير ذلك؛ فلهم مني جزيل الشكر وأسأل الله- عز وجل- أن يجزيهم خير الجزاء.

والله ولي التوفيق، والحمد له- سبحانه- أولاً وأخرًا وظاهرًا وباطنًا على ما منَّ به من التيسير والتسهيل، وأسأله أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه، نافعًا لعباده، ذخرًا لي يوم لقاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

تعريف الشروط الأصولية وأقسامها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف الشروط الأصولية.

المبحث الثاني: أقسام الشروط الأصولية.

المبحث الأول

تعريف الشروط الأصولية

لمّا كانت الشروط الأصولية، تتألف من كلمتين: (الشروط)، و(الأصولية)، فينبغي ابتداءً تعريف (الشروط) لغةً واصطلاحًا، و(الأصولية) لغةً واصطلاحًا.

أولاً: تعريف الشروط:

الشروط لغة: جمع شَّرْط، والشَّرْطُ: إلزام الشيء والتزامه.

يقال: شَرَط عليه في البيع ونحوه شرطًا: ألزمه شيئًا فيه، وقد شرَط له وعليه كذا يشْرِطُ، ويشْرُطُ شرطًا، واشْتَرَطَ عليه.

والشَرَط- بالتحريك- العلامة، والجمع أشراط.

وأشراط الساعة: علاماتها.

ومنه سُمِّي الشُّرَط؛ لأنّهم جعلوا لأنفسهم عَلامةً يُعرَفون بها[1].

الشروط اصطلاحًا: عرّف الأصوليون الشَّرْط بتعريفاتٍ كثيرةٍ، منها:

١- عرّف الباجي[2] الشرط: بأنه"ما يعدم الحكم بعدمه، ولا يوجد بوجوده[3]."

٢- عرفّه السرخسي[4]: بأنه"اسم لما يضاف الحكم إليه وجودًا عنده، لا وجوبًا به[5]."

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس (٣/٢٦١)، لسان العرب لابن منظور (٧/٣٢٩) مادة (شرط).

(٢) هو أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن وارث الأندلسي القرطبي الباجي، مالكي المذهب، ولد سنة (٤٠٣هـ)، وتوفي سنة (٤٧٤هـ)، وعمره (٧١) سنة، له: إحكام الفصول، الإشارة، شرح المدونة، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/٥٣٥)، البداية والنهاية لابن كثير (١٢/٥٩٤)، الديباج المذهب لابن فرحون (١٩٧).

(٣) إحكام الفصول للباجي (١/٢٨٨).

(٤) هو أبو بكر، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي شمس الأئمة، حنفي المذهب، توفي سنة (٤٨٣هـ)، له: (أصول الفقه)، و(المبسوط). ينظر في ترجمته: الجواهر المضية للقرشي (٣/٧٨)، كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/١٥٨٠)، الفوائد البهية للكنوي (١٥٨).

(٥) أصول السرخسي (٢/٣٠٣).

٣- عرّفه أبو الخطاب[(١)]: بأنه "ما وجد الحكم بوجوده وانعدم بانعدامه مع قيام سببه[(٢)]."

والتعريف المختار للشرط هو ما عرّفه به القرافي[(٣)] فقال: هو"الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده، وجودٌ ولا عدمٌ لذاته[(٤)]."

شرح التعريف:

قوله: "الذي يلزم من عدمه العدم": أي يلزم من عدم الشرط، عدم الحكم الذي علِّق عليه.

وهذا القيد احترازٌ من المانع؛ فإنه لا يلزم من عدمه وجود ولا عدم.

وقوله: "ولا يلزم من وجوده، وجود ولا عدم": أي أن وجود الشرط لا يلزم منه وجود الحكم الذي علِّق عليه ولا عدمه.

وهذا القيد احترازٌ من السبب، فإنه يلزم من وجوده الوجود، واحترازٌ من المانع أيضًا؛ لأنه يلزم من وجوده العدم.

وقوله: "لذاته": احترازٌ من مقارنة الشرط وجودَ السبب فيلزم الوجود حينئذ، أو وجودَ المانع فيلزم العدم، وهذا ليس لذات الشرط، بل لوجود السبب أو المانع[(٥)].

ثانيًا: تعريف الأصولية:

الأصولية نسبةً إلى الأصول، وهي جمع أصل.

والأصل لغةً: أسفل الشيء وأساسه، يقال: أساس الحائط، أي: أصله.

---

(١) هو محفوظ بن أحمد بن حسن الكلوذاني السبتي، المعروف بأبي الخطاب، حنبلي المذهب، ولد سنة (٤٣٢هـ)، وتوفي سنة (٥١٠هـ)، وعمره (٧٨) سنة، له: التمهيد في أصول الفقه، وعقيدة أهل الأثر، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٣٤٨/١٩)، البداية والنهاية لابن كثير (٦٧٢/٢)، الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب (١١٦/١).

(٢) التمهيد لأبي الخطاب (٦٨/١).

(٣) هو أبو العباس، أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي القرافي المالكي، ولد سنة (٦٢٦هـ)، وتوفي سنة (٦٨٤هـ)، وعمره (٥٨) سنة، له: الذخيرة، الفروق، نفائس الأصول، ينظر في ترجمته: الديباج المذهب (١٢٨)، كشف الظنون (١١٥٣/٢).

(٤) الفروق للقرافي (١٧٣/١).

(٥) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٣٢٧/٣)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (١٠٦٧/٣).

وأصل كلّ شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه، فالأب أصلٌ للولد، والنهر أصلٌ للجدول، واسْتَأْصَلَ الشيءُ: ثبتَ أصلُه وقوي، يقال: اسْتَأْصَلَتْ هذه الشجرةُ: أَي ثبت أَصلها، ورجلٌ أصيلٌ: ثابت الرأْي عاقل[1].

الأصل اصطلاحًا: أُطلِق لفظ الأصل في الاصطلاح على عدة معانٍ، أهمها ما يلي:

١- الدليل: كقول الفقهاء: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة، أي دليلها، ومنه أيضًا أصول الفقه أي أدلته.

٢- الراجح: كقول الأصوليين: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المجاز.

٣- القاعدة المستمرة: كقول الفقهاء: أكل الميتة على خلاف الأصل، أي: على خلاف الحالة المستمرة في الحكم.

٤- المقيس عليه: كما يقول الأصوليون: أركان القياس أربعة: الأصل، والفرع، والعلة والحكم.[2]

والمراد بلفظ (الأصولية): أي نسبةً إلى علم أصول الفقه، وقد عرَّف الأصوليون علم أصول الفقه بعبارات متقاربة، ترجع إلى معنى واحد وهو أنه:

مجموعُ طرق الفقه الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد[3].

شرح التعريف:

مجموع طرق الفقه: أي جميع الطرق التي توصل إلى إدراك الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

وهو يَعمُّ الأدلة المتفق عليها، والأدلة المختلف فيها، وتشمل ما يفيد القطع منها، وما يفيد الظن.

(١) ينظر: لسان العرب (١١/١٦)، المصباح المنير للفيومي (١/١٦) مادة (أصل).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (٢٠- ٢١)، نهاية السول للأسنوي (١/١٤- ١٥)، التحبير شرح التحرير (١/١٥٣).

(٣) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (١/١١٠)، التحصيل من المحصول للأرموي (١/١٦٨)، المنهاج للبيضاوي ومعه نهاية السول ومناهج العقول(١/١١٣- ١١٤)، البحر المحيط (١/٢٤).

وهذا احترازٌ عن ثلاثة أشياء:

أحدها: معرفة غير الأدلة كمعرفة الفقه.

الثاني: معرفة أدلة غير الفقه كأدلة النحو.

الثالث: معرفة بعض أدلة الفقه كالباب الواحد من أصول الفقه

الإجمالية: نسبة إلى الإجمال وهو ضد التفصيل، والمراد: معرفة الأدلة من حيث الإجمال ككون الإجماع حجة، وكون الأمر للوجوب، ونحو ذلك.

وكيفية الاستفادة منها: أي معرفة كيفية استفادة الأحكام من تلك الطرق، أي: استباط الأحكام الشرعية منها، وذلك يرجع إلى شروط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد، ومعرفة دلالات الألفاظ من العام والخاص، والمطلق والمقيد، والأمر والنهي، ومعرفة تعارض الأدلة، والأسباب التي يترجح بها بعض الأدلة على بعض، ونحو ذلك.

وحال المستفيد: أي: وكيفية حال المستفيد، فيدخل فيه المقلِّد والمجتهد؛ لأن المجتهد يستفيد الأحكام من الأدلة، والمقلِّد يستفيد الأحكام من المجتهد.

فحكم الاجتهاد وشروطه، وحكم التقليد وشروطه وما يتعلق بهما داخلٌ تحت أصول الفقه[1].

وبناءً على ما سبق يمكن تعريف الشروط الأصولية بأنها:

ما يلزم من عدمها عدمُ استقامة المسألة الأصولية التي عُلّقت عليها، ولا يلزم من وجودها استقامة المسألة الأصولية التي عُلّقت عليها، ولا عدمها لذاتها.

شرح التعريف:

هي ما يلزم من عدمها عدمُ استقامة المسألة الأصولية التي عُلّقت عليها: أي يلزم من عدم الشرط، عدم استقامة المسألة الأصولية التي عُلِّقت على الشرط.

ولا يلزم من وجودها استقامة المسألة الأصولية التي عُلّقت عليها، ولا عدمها: أي أن وجود الشرط لا يلزم منه أن تستقيم المسألة الأصولية التي عُلّقت عليه، ولا يلزم من وجود الشرط عدم

---

(١) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (١/١١٠)، نهاية السول (١/١٧- ١٥-)، البحر المحيط (١/٢٤)، التحبير شرح التحرير (١/١٨٢).

استقامة المسألة الأصولية التي عُلِّقت عليه.

لذاتها: أي أن هذا بالنظر إلى ذات الشرط، أما لو قارن الشرط وجودَ السبب فيلزم الوجود حينئذ، أو وجودَ المانع فيلزم العدم، وهذا ليس لذات الشرط، بل لوجود السبب، أو المانع.

من الأمثلة على الشروط الأصولية:

١- معرفة اللغة العربية ودلالات الألفاظ، شرطٌ من شروط الاجتهاد، يلزم من عدمها عدم الاجتهاد المعتبر شرعًا، ولا يلزم من وجودها وجود الاجتهاد، ولا عدمه.

٢- أن يكون الوصف منضبطًا، شرطٌ من شروط العلة، فيلزم من عدمه عدم العلة، ولا يلزم من وجوده، وجود العلة، ولا عدمها.

وعلى هذا يكون تعريف الشروط الأصولية في الأدلة المختلف فيها أنها:

ما يلزم من عدمها عدم صحة الاستدلال بالدليل الذي عُلّق عليها، ولا يلزم من وجودها صحة الاستدلال بالدليل الذي علّق عليها، ولا عدمه، لذاتها.

ومن الأمثلة على الشروط الأصولية في الأدلة المختلف فيها:

١- أنه من شروط شرع مَن قبلنا: ثبوت كونه شرعًا لمن قبلنا بطريقٍ صحيحٍ، فيلزم من عدمه عدم صحة الاستدلال بشرعِ مَن قبلنا، ولا يلزم من وجوده صحة الاستدلال بشرعِ مَن قبلنا ولا عدمه.

٢- أنه من شروط المصلحة المرسلة: كون المصلحة المرسلة حقيقية غير متوهمة.

فيلزم من عدم كون المصلحة حقيقية، عدم صحة الاستدلال بالمصلحة المرسلة، ولا يلزم من كون المصلحة حقيقية، صحة الاستدلال بالمصلحة المرسلة، ولا عدم صحته.

٣- أنه من شروط العرف: كون العرف مطردًا أو غالبًا.

فيلزم من عدم كون العرف مطردًا أو غالبًا، عدم صحة الاستدلال بالعرف، ولا يلزم كون العرف مطردًا أو غالبًا، صحة الاستدلال بالعرف، ولا عدم صحته.

٤- أنه من شروط الاستقراء: ثبوت الحكم للجزئيات على سبيل اليقين.

فيلزم من عدم ثبوت الحكم للجزئيات على سبيل اليقين، عدم صحة الاستدلال بالاستقراء، ولا يلزم من ثبوت الحكم للجزئيات على سبيل اليقين، صحة الاستدلال بالاستقراء ولا عدمه.

المبحث الثاني

أقسام الشروط الأصولية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقسيم الشرط باعتبار وصفه.

المطلب الثاني: تقسيم الشرط باعتبار قصد الشارع وعدمه.

المطلب الثالث: تقسيم الشرط باعتبار مصدره.

المطلب الأول

تقسيم الشرط باعتبار وصفه

ينقسم الشرط باعتبار وصفه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الشرط العقلي: وهو ما يحكم العقلُ بعدم وجود المشروط بدونه.

مثاله: الحياة شرطٌ للعلم، فالعقل يحكم بعدم وجود العلم بدون الحياة.

القسم الثاني: الشرط العادي: وهو ما تحكم العادةُ بعدم وجود المشروط بدونه.

مثاله: نصب السلَّم شرطٌ لصعود السطح، فالعادة عدم القدرة على صعود السطح إلا بوجود السلَّم، أو ما يقوم مقامه.

القسم الثالث: الشرط اللغوي: وهو التعليق بإحدى أدوات الشرط،كإن أو إحدى أخواتها.

مثاله: قول القائل: إن قام محمد، قمتُ.

فهذا التركيب عند أهل اللغة يدلُّ على أنَّ ما دخلت عليه إن هو الشرط، والآخر المعلَّق به هو الجزاء.

والشرط اللغوي يسمى شرطًا من حيث الاسم، لكنه سببٌ من حيث المعنى؛ لأنه ينطبق عليه تعريف السبب، وهو: ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

القسم الرابع: الشرط الشرعي:

وهو ما جعله الشارع شرطاً لبعض الأحكام.

مثاله: الطهارة لصحة الصلاة، فإن الشرع حكم بعدم صحة الصلاة بدون الطهارة[1].

---

(١) ينظر: الفروق للقرافي(١/١٧٤)،الإبهاج شرح المنهاج للسبكي(٢/١٥٨)، الموافقات للشاطبي(١/٢٣٧)، البحر المحيط(٣/٣٢٩)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج(١/٣١٣)، التحبير شرح التحرير (٣/١٠٧٠).

المطلب الثاني

تقسيم الشرط باعتبار قصد الشارع وعدمه

ينقسم الشرط باعتبار قصد الشارع وعدمه إلى قسمين:

القسم الأول: الشرط الذي قصده الشارع قصدًا واضحًا؛ وهو الذي يرجع إلى خطاب التكليف، سواء كان مأمورًا بتحصيله: كاستقبال القبلة، والطهارة التي هي شروط لصحة الصلاة.

أو كان منهياً عن تحصيله: كنكاح المحلِّل الذي هو شرطٌ لمراجعة الزوج الأول.

فهذا القسم واضحٌ قصدُ الشارع فيه، فالأول مقصود الفعل، والثاني مقصود الترك.

القسم الثاني: الشرط الذي ليس للشارع قصدٌ في تحصيله؛ وهو الذي يرجع إلى خطاب الوضع، كالحول شرطٌ لوجوب الزكاة.

فهذا النوع ليس للشارع قصدٌ في تحصيله من حيث هو، ولا في عدم تحصيله، فإبقاء النصاب حولاً حتى تجب الزكاة ليس بمطلوب الفعل، ولا هو مطلوب الترك[1].

---

(١) ينظر: الموافقات (١/٢٤٣).

المطلب الثالث

تقسيم الشرط باعتبار مصدره

ينقسم الشرط باعتبار مصدره إلى قسمين:

القسم الأول: الشرط الشرعي:

وهو ما كان مصدر اشتراطه الشرع.

مثاله: الطهارة للصلاة، فإنّ الشرع جعل الطهارة شرطًا لصحة الصلاة.

القسم الثاني: الشرط الجعلي:

وهو ما كان مصدر اشتراطه المكلَّف.

مثاله: أن يشترط البائع تسليم المبيع في مكان محدد، فتسليم المبيع في المكان المحدد، أمرٌ جعله البائع شرطًا للبيع[1].

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح للتفتازاني (٢/٢٩٧)، التقرير والتحبير (٣/٢٨٥).

الفصل الأول

شروط قول الصحابي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: شروط الصحابي.

المبحث الثاني: شروط الاحتجاج بقول الصحابي.

تمهيد

في المراد بقول الصحابي وحجيته

الصحابي لغةً: مشتق من الصحبة؛ وهي مصدر: صَحِبَ والصاد والحاء والباء أصل واحد يدل على مقارنة شيء ومقاربته.

ومن ذلك الصَّاحب والجمع أصحاب، وصِحاب، وصَحْب، وصَحابة، وصِحابة. يقال: صَحِبَهُ يصْحَبُه صُحْبةً وصَحابةً، وصاحَبَه: عاشره، والصاحِب: المعاشِر.(١)

والصاحِب يُطلق على معانٍ، منها:

الأول: المـُجتمع بغيره، سواءً طالت المدة أم قصُرت.

الثاني: المُلازم إنسانًا سواءً كانت مصاحبته بالبدن، وهو الأصل والأكثر، أو بالعناية والهمة.(٢)

أما اصطلاحًا فقد اختلف العلماء في تعريف الصحابي، على أقوالٍ أظهرها قولان:

القول الأول: أن الصحابي: مَن رأى النبي ﷺ من المسلمين. وهو مذهب جمهور المحدثين(٣)، وبعض الأصوليين(٤).

القول الثاني: أن الصحابي: مَن رأى النبي ﷺ واختص به اختصاص المصحوب، متبعًا إياه مدة يثبت معها إطلاق صاحب فلان عليه عرفاً. وإليه ذهب جمهور الأصوليين(٥).

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٣/٣٣٥)، لسان العرب (١/٥١٩) مادة (صحب).

(٢) ينظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي (٨٨٠- ٨٨١).

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/٦).

(٤) ينظر: روضة الناظر لابن قدامة (٢/٤٠٤)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢/١٨٥)، التحرير لابن الهمام ومعه تيسير التحرير (٣/٦٥).

(٥) ينظر: التحرير لابن الهمام ومعه تيسير التحرير (٣/٦٦).

ويرجع خلافهم في تعريف الصحابي إلى الشروط التي يشترطونها في مَن تثبت له الصحبة، والتي سيأتي ذكرها في المبحث الأول.

والمختار أن الصحابي هو: مَن لقي النبي ﷺ من المسلمين ومات على ذلك.

العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي:

أن التعريف الاصطلاحي أخص من التعريف اللغوي، فهو يخص الصحبة بصحبة النبي ﷺ، أما التعريف اللغوي، فهو يعمُّ صحبة النبي ﷺ، وصحبة غيره.

المراد بقول الصحابي:

يعتبر قول الصحابي من الأصول المُختلف فيها؛ وقد اختلفت عبارات الأصوليين في التعبير عن هذا الأصل، فأطلق عليه أكثرهم (قول الصحابي).[1]

في حين أطلق عليه بعضهم (مذهب الصحابي).[2]

وعبّر عنه بعضهم (برأي الصحابي).[3]

والظاهر أن هذا اختلاف في الألفاظ فقط، وأما معنى ما عبّروا عنه، فهو واحدٌ لا يختلف.

وبناءً على هذا يمكن تعريف قول الصحابي بأنه: ما نُقِل عن الصحابي من قولٍ له، أو فعلٍ له، في أمرٍ شرعي.

فيشمل كل ما صدر عن الصحابي من قول أو فعل في أمر شرعي؛ سواء كان في مسائل اجتهادية، أو لا محل للاجتهاد فيها؛ وسواء ورد في هذه المسائل نصٌّ أم لا[4].

وقد اتفق الأصوليون على أن قول الصحابي لا يكون حجة في حق صحابي آخر[5]؛ واختلفوا في حجيته في حق غير الصحابة على عدة أقوال، أظهرها قولان:

---

(١) ينظر: المعونة في الجدل للشيرازي (٨٢)، روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر (١/٣٣٣)، التحبير (٨/٣٧٩٧).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٤/١٨٢).

(٣) ينظر: نشر البنود للشنقيطي (٢/٢٧٥)

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي (٤/١٨٢)، التحبير (٨/٣٧٩٧)، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي (٢/٣٥٤).

(٥) ينظر: الإحكام للآمدي (٤/١٨٢) التحبير (٨/٣٧٩٧).

القول الأول: أن قول الصحابي حجة.

وهو قول جمهور العلماء[1]، ونسِب القول به إلى الإمام أبي حنيفة[2]، والإمام مالك[3]، والإمام الشافعي[4] في أحد قوليه[5]، وهو المشهور عن الإمام أحمد[6].

وهذا القول يُقيِّد حجية قول الصحابي، بقيودٍ وشروطٍ سيأتي الكلام عنها في المبحث الثاني.

القول الثاني: أن قول الصحابي ليس بحجة.

وهو قول بعض الحنفية[7]، وأحد قولي الإمام الشافعي[8]، ورواية عن الإمام أحمد[9]، وبه قال ابن حزم الظاهري[10].

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (١٤/٢٠).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١٠٥/٢)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (١٤/٢٠).

وأبو حنيفة هو: النعمان بن ثابت بن زوطى التيمي، صاحب المذهب، ولد في الكوفة سنة (٨٠هـ)، وتوفي في بغداد سنة (١٥٠هـ)، وعمره (٧٠) سنة، له: العلم والتعلم، الرد على القدرية، الفقه الأكبر، ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد للبغدادي (٣٢٥/١٣) سير أعلام النبلاء (٣٩٠/٦)، شذرات الذهب لابن العماد (٢٢٩/٢).

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٠).

والإمام مالك هو: أبو عبدالله، مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني، صاحب المذهب، ولد سنة (٩٣هـ)، وقيل: سنة (٩٤هـ)، وتوفي سنة (١٧٩هـ)، له: الموطأ، المدونة الكبرى، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٨/٨)، الديباج المذهَّب (٥٩).

(٤) هو أبو عبدالله، محمد بن إدريس بن عثمان الشافعي القرشي المكي، صاحب المذهب، ولد سنة (١٥٠هـ)، وتوفي سنة (٢٠٤هـ)، له: الرسالة، الأم، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٥/١٠)، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (١٩٢/١)، الديباج المذهب (٣٢٦).

(٥) ينظر: الإحكام للآمدي (١٨٢/٤).

(٦) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (١٤/٢٠)، إعلام الموقعين لابن القيم (٥٥٠/٥).

والإمام أحمد هو: أبو عبدالله، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، صاحب المذهب، ولد سنة (١٦٤هـ)، وتوفي سنة (٢٤١هـ)، وعمره (٧٧) سنة، له: المسند في الحديث، ينظر في ترجمته: طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (٤/١- ٥)، سير أعلام النبلاء (١٧٧/١١)، البداية والنهاية (٧٧٥/١٠).

(٧) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣٢٣/٣).

(٨) ينظر: الإحكام للآمدي (١٨٢/٤).

(٩) ينظر: العدة لأبي يعلى (١١٨٣/٤).

(١٠) ينظر: الإحكام لابن حزم (٢٤٨/٦).

وابن حزم هو: أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، ولد سنة (٣٨٤هـ)، وتوفي سنة (٤٥٦هـ)، وعمره (٦٩) سنة، وقيل: (٧٢) سنة، وهو الأصح، له: المحلى بالآثار، وطوق الحمامة، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٨٤/١٨)، البداية والنهاية (٥٥٣/١٢)، شذرات الذهب (٢٣٩/٥).

المبحث الأول

شروط الصحابي

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: اللقاء بالنبي ﷺ بعد البعثة.

المطلب الثاني: اللقاء بالنبي ﷺ مع الإيمان به والموت على ذلك.

المطلب الثالث: اللقاء بالنبي ﷺ قبل وفاته.

المطلب الرابع: اللقاء بالنبي ﷺ بعد البلوغ.

المطلب الخامس: اللقاء بالنبي ﷺ يقظة.

المطلب السادس: الرواية وأخذ العلم عن النبي ﷺ.

المطلب السابع: طول الصحبة والملازمة للنبي ﷺ.

المطلب الأول

اللقاء بالنبي ﷺ بعد البعثة

المراد بلقاء النبي ﷺ: ما يعم رؤية النبي ﷺ ومجالسته ومماشاته والوصول إليه، وإن لم يكلمه، أولم يره لعارضٍ كالعمى.[1]

والمراد بما بعد البعثة: ما كان بعد نبوة النبي ﷺ ونزول الوحي إليه.

فالشرط الذي يتضمنه هذا المطلب يمكن أن يكون من خلال المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى: اللقاء بالنبي ﷺ، والمسألة الثانية: كون اللقاء بالنبي ﷺ بعد البعثة.

أما **المسألة الأولى** وهي: اشتراط اللقاء بالنبي ﷺ. فاختلف فيها على قولين:

القول الأول: أنه يشترط لثبوت الصحبة اللقاء بالنبي ﷺ.

وإليه ذهب أكثر أهل العلم، ونصّ عليه كثيرٌ من الأصوليين والمحدثين رغم اختلافهم في مسمى الصحابي. [2]

قال الجويني[3]: "فإن قيل: فهل تقولون أنَّ مَن عاصر رسول الله ﷺ وكان في دهره وعصره فهو صحابي؟ قلنا: لا نقول ذلك، فإنه يعاصر الرجل من لا يراه أصلا ولا يتفق بينهما قرار لتباعد الديار، وقد يراه ويصحبه وهذا ما لا خفاء به."[4]

---

(١) ينظر: تيسير التحرير لأمير بادشاه (٣/٦٥).

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (٢/ ٢١١)، العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٧- ٩٨٨)، قواطع الأدلة للسمعاني (٢/٤٨٩)، شرح النووي على صحيح مسلم (١/٣٥- ٣٦)، التقييد والإيضاح للعراقي (٢٩٢)، الفوائد السنية شرح الألفية للبرماوي (٣/١٠٦٩)، التحبير شرح التحرير (٤/١٩٩٦)، فتح المغيث للسخاوي (٣/٧٩)، تيسير التحرير (٣/٦٥)، إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ١٨٨)، نثر الورود لمحمد الأمين الشنقيطي (١/ ٣٧٢).

(٣) هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين، شافعي المذهب، ولد سنة (٤١٩هـ) وتوفي سنة (٤٧٨هـ)، وعمره (٥٩) سنة، له: نهاية المطلب في دراية المذهب، مدارك العقول، الإرشاد في أصول الدين، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨)، البداية والنهاية (١٢/٦٠٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/٢٥٥).

(٤) التلخيص في أصول الفقه (٢/٤١٤).

وقال الغزالي[1]: "فإن قيل: القرآن أثنى على الصحابة فمن الصحابة؟ مَن عاصر رسول اللهﷺ، أو من لقيه مرة، أو من صحبه ساعة، أو من طالت صحبته، وما حدُّ طولها؟ قلنا: الاسم لا يطلق إلا على من صحبه."[2]

وقال ابن الحاجب [3]: "الصحابي من رأى النبي- عليه الصلاة والسلام- وإن لم يرو ولم تطل".[4]

وقال ابن حجر [5]: "الصحابي: من لقي النبي ﷺ مؤمنًا به، ومات على الإسلام."[6]

ودليل هذا القول: أن الصاحب اسم مشتق من الصحبة، وهي في اللغة بمعنى المقارنة والمقاربة والمجالسة والمعاشرة.[7]

والصحبة في العرف لا تطلق إلا على الملازمة الطويلة، فيتبيّن بهذا أنه لا وجه لعدِّ مَن عاصر النبي ﷺ ولم يلقه من الصحابة؛ لأن الصحبة بمعناها اللغوي والاصطلاحي منتفية عنهم، ولا رؤية لهم يثبت بها شرف منزلة صحبة النبي ﷺ.[8]

القول الثاني: لا يشترط لقاء النبي ﷺ، ويكفي في تحقق الصحبة إدراك المسلم زمن النبي ﷺ دون لقائه.

---

(١) هو أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي، شافعي المذهب، ولد سنة (٤٥٠هـ)، وتوفي سنة (٥٠٥هـ)، وعمره (٥٥)، سنة، له: إحياء علوم الدين، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (٦٦٢/١٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٩٣/١)، شذرات الذهب (١٨/٩).

(٢) المستصفى (١٣٠- ١٣١).

(٣) هو أبو عمرو، عثمان بن عمر الكردي، المعروف بابن الحاجب، مالكي المذهب، ولد سنة (٥٧٠هـ) وتوفي سنة (٦٤٦هـ)، وعمره (٧٦) سنة، له: الكافية، والأمالي النحوية، الجامع بين الأمهات في الفقه، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (٢٠٨/١٣)، الديباج المذهب لابن فرحون (ص٢٨٩)، هدية العارفين لإسماعيل بغدادي (٦٥٤/٥).

(٤) مختصر ابن الحاجب ومعه رفع الحاجب (٤٠٢/٢).

(٥) هو أبو الفضل، أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني الشافعي، المعروف بابن حجر، ولد سنة (٧٧٣هـ) وتوفي سنة (٨٥٢هـ)، وعمره (٧٩) سنة، له: الإصابة، ولسان الميزان، وبلوغ المرام، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٩/١)، الجواهر والدرر للسخاوي (٥)، شذرات الذهب (٣٩٥/٩).

(٦) الإصابة في تمييز الصحابة (٦/١).

(٧) ينظر: مقاييس اللغة (٣٣٥/٣)، لسان العرب (٥١٩/١- ٥٢٠)، المصباح المنير (٣٣٣/١) مادة (صحب).

(٨) ينظر: تحقيق منيف الرتبة للعلائي (٤٨).

ذكر هذا القول القرافي[1]، والكمال بن الهمام[2] ولم ينسباه إلى أحد.

ونسبه السخاوي[3] إلى يحيى بن عثمان المصري[4] ونَقَل عنه قوله: "وممن دُفن أي بمصر من أصحاب النبي ممن أدركه ولم يسمع منه أبو تميم الجيشاني[5] واسمه عبد الله بن مالك"[6]، وكذا نسبه إليه السيوطي[7]، وأمير بادشاه[8].

غير أن نسبة هذا الرأي إلى يحيى بن عثمان بناءً على ما نُقل من قوله فيها نظر؛ لأن تصريحه بأن أبا تميم الجيشاني لم يسمع من النبي ﷺ لا يلزم منه أن أبا تميم لا يكون عنده ممن رآه.[9]

---

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٢٨١).

(٢) ينظر: التحرير ومعه تيسير التحرير (٦٧/٣).

والكمال ابن الهمام هو: محمد بن عبدالواحد السيواسي الأسكندري كمال الدين، المعروف بابن الهمام، حنفي المذهب، ولد سنة (٧٩٠هـ)، وتوفي سنة (٨٦١هـ)، وعمره (٧١) سنة، له: التحرير، المسايرة، فتح القدير، ينظر في ترجمته: النجوم الزاهرة لابن تغري (١٨٧/١٦)، شذرات الذهب (٤٣٧/٩)، الفوائد البهية (١٨٠).

(٣) هو محمد بن عبدالرحمن بن محمد السخاوي الشافعي، ولد سنة (٨٣١هـ)، وتوفي سنة (٩٠٢هـ)، وعمره (٧١) سنة، له: الضوء اللامع، والمقاصد الحسنة، ينظر في ترجمته: الضوء اللامع للسخاوي (٢/١)، كشف الظنون (١٠٨٩/٢)، شذرات الذهب (١٥/٨).

(٤) هو أبو زكريا، يحيى بن عثمان بن صالح بن صفوان السهمي المصري، مولى آل قيس بن أبي العاص السهمي، محدث ومؤرخ، توفي في ذي القعدة سنة ٢٨٢هـ. ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢١٤/٩)، المنتظم لابن الجوزي (٣٨٥/١٢)، سير أعلام النبلاء (٣٥٤/١٣).

(٥) هو أبو تميم، عبدالله بن مالك بن أبي الأسحم الجيشاني، ولد في حياة النبي ﷺ، قدم المدينة زمن عمر رضي الله عنه، وحدَّث عن عُمر، وأبي ذَرٍّ، ومُعاذِ بن جبلٍ، وقرأَ القُرآنَ على معاذٍ، توفي سنة ٧٧هـ ينظر في ترجمته: الاستيعاب لابن عبدالبر (١٦١٦/٤)، سير أعلام النبلاء (٧٤/٤)، تهذيب التهذيب لابن حجر (٣٣٢/٥).

(٦) فتح المغيث (٨٧/٣).

(٧) ينظر: تدريب الراوي للسيوطي (٢١٢/٢).

والسيوطي هو عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، شافعي المذهب، ولد سنة (٨٤٩هـ)، وتوفي سنة (٩١١هـ)، له: الدر المنثور في التفسير، وحسن التلخيص، ينظر في ترجمته: شذرات الذهب (٧٤/١٠)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٣٦٥)، هدية العارفين (٥٣٤/٥).

(٨) ينظر: تيسير التحرير (٦٧/٣).

وأمير بادشاه هو محمد أمين بن محمود البخاري أمير بادشاه، حنفي المذهب، توفي سنة (٩٨٧هـ) وقيل: سنة (٩٧٢هـ) له: فصل الخطاب في التصوف، وتفسير سورة الفتح، ينظر في ترجمته: الأعلام للزركلي (٤١/٦)، كشف الظنون (٤٥٠/١)، هدية العارفين (٣٥٨/٦).

(٩) ينظر: فتح المغيث (٨٧/٣).

وكذلك نسب الزركشي[1] هذا القول إلى ابن عبد البر[2]، فقال عنه أنه: "أثبتَ الصحبة لمن أسلم في حياته ﷺ وإن لم يره."[3]

ونسبة هذا إلى ابن عبد البر لا تُسلّم؛ لأن ابن عبد البر لم يثبت الصحبة لمن أسلم في حياته وإن لم يره، وإنما نُسب إليه هذا القول بناءً على ترجمته لمن كان كذلك، وابن عبد البر لم يلتزم الترجمة للصحابة فقط دون غيرهم، فقد صرّح في مقدمة كتابه أنه أراد به استكمال القرن الذي أشار إليه النبي ﷺ ولم يقتصر على من صحت صحبته.[4] بل إنه حكم بعدم صحبة بعض من ترجم لهم ممن أسلموا في عهد النبي ﷺ ولم يجتمعوا به، كالأحنف بن قيس[5] الذي قال في ترجمته: "كان قد أدرك النبي ولم يره ودعا له النبي، فمن هنالك ذكرناه في الصحابة؛ لأنه أسلم على عهد رسول الله." ثم قال: "كان الأحنف أحد الجلة الحلماء الدهاة الحكماء العقلاء يعدُّ في كبار التابعين بالبصرة." [6]

وقال عن الصنابحي[7]: "كان مسلمًا على عهد رسول الله ﷺ وقصده، فلما انتهى إلى

---

(١) هو أبو عبدالله، محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي، شافعي المذهب، ولد سنة (٧٤٥هـ)، وتوفي سنة (٧٩٤هـ) له: البحر المحيط في أصول الفقه، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١٢٩/٣)، النجوم الزاهرة (١٣٤/١٢)، شذرات الذهب (٥٧٢/٨).

(٢) هو أبو عمر، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي، مالكي المذهب، ولد سنة (٣٦٨هـ)، وقيل: سنة (٣٦٢هـ)، وتوفي سنة (٤٦٣هـ)، له: الاستذكار، والكافي، وجامع العلم وفضله، ينظر في ترجمته: الصلة لابن بشكوال (٦٧٧/٢)، الديباج المذهب (٤٤٠).

(٣) البحر المحيط (٣٠٥/٤).

(٤) ينظر: الاستيعاب (٢٤/١).

(٥) هو أبو بحر، الضحاك بن قيس بن معاوية بن حصين بن عُبَادة بن زيد مناة ابن تميم السعدي، لُقّب بالأحنف: لحنفٍ كان برجله، أدرك النبي ﷺ ولم يره، ودعا له النبي ﷺ وكان أحد الحكماء الدهاة العقلاء، قدم على عمر في وفد البصرة، فرأى منه عقلاً وديناً وحسن سمت، فتركه عنده سنة، توفي بالكوفة سنة٦٧هـ.ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير (٨٧/١)، الإصابة (١٨٧/١).

(٦) الاستيعاب (١٤٥/١).

(٧) هو أبو عبدالله، عبدالرحمن بن عسيلة الصُنَابِحي، نسبةً إلى صُنَابِح من مراد، كان مسلما على عهد رسول الله ﷺ وقصده فلما انتهى إلى الجحفة لحقه الخبر بموته ﷺ، واختلف في صحبته، عدّه ابن سعد ضمن من نزل الشام من أصحاب الرسول ﷺ، وعده ابن عبدالبر من كبار التابعين، روى عن أبي بكر وعمر وبلال وعبادة بن الصامت. ينظر =

الجحفة لحقه الخبر بموته ﷺوهو معدودٌ في كبار التابعين."[1]

وقال عنه في موضع آخر: "وذلك لا تصح له صحبة."[2]

فتبيّن بهذا عدم صحة نسبة ذلك إلى ابن عبد البر.

ودليل هذا القول: ما ورد في فضل قرن النبي في قوله ﷺ: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم ينذرون ولا يوفون ويخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون ويظهر فيهم السمن[3])

فالنبي ﷺ وصف قرنه بأنه خير القرون، وقرن النبي ﷺ يشمل كل مَن عاصره مؤمنًا به، فتعمهم الخيرية، ويدخلون في عداد الصحابة. [4]

وأجيب عنه: بأنه لا دليل في الحديث على ما نحن فيه؛ فإنَّ كون قرن النبي ﷺ أفضل القرون لا يلزم منه أنَّ كل مَن أسلم وعاش في هذا القرن وعاصره ﷺ وهو لم يره يكون معدودًا ضمن الصحابة. [5]

والراجح- والله أعلم- القول الأول؛ لظهور العرف عند العلماء سلفًا وخلفًا بإطلاق اسم الصحابي على مَن التقى بالنبي ﷺ دون مَن عاصره فقط بلا لقاءٍ به، فإن كل مَن تعرَّض لتعريف الصحابي من الأصوليين والمحدثين- فيما اطلعت عليه- يقيِّد الصحابي بمن رأى النبي ﷺ، أو التقى به، أو صَحِبه، أو اجتمع به، مما يدل على ظهور هذا الأمر عندهم وتعارفهم عليه.

فيتقرر مما سبق أن شرط اللقاء بالنبي ﷺ شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ لإثبات صفة الصحبة.

المسألة الثانية: كون اللقاء بالنبي ﷺ بعد البعثة.

تقرر فيما سبق أن من شروط تحقق وصف الصحابي في الشخص أن يثبت لقاؤه بالنبي ﷺ،

في ترجمته: الاستيعاب (٢/٨٤١)، أسد الغابة (٣/٢٨٦)، الإصابة (٤٢/٢٧١)، اللباب لابن الأثير (٢/٢٤٧).

(١) الاستيعاب (٢/٨٤١).

(٢) الاستيعاب (٢/ ٧٤٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الأيمان والنذور)، ب (إثم من لا يفي بالنذر)، (١٤٠٧)، ح (٦٦٩٥).

(٤) ينظر: فتح المغيث (٣/٨٧).

(٥) ينظر: مخالفة الصحابي للحديث النبوي، د/عبد الكريم النملة، (٥٦).

ولما كان هذا اللقاء يحتمل أن يكون وقته قبل البعثة وبعدها، فقد تكلم العلماء عن اشتراط كون اللقاء بعد البعثة، واختلفوا في ذلك، وإن كانوا قد اتفقوا على: نفي الصحبة عمن التقى بالنبي ﷺ قبل البعثة وهو كافر ولم يسلم بعد البعثة، أو أسلم ولم يلقَ النبي ﷺ بعدها.[1]

واختلفوا في إثبات الصحبة لمن التقى بالنبي ﷺ قبل بعثته وهو على الحنيفية، ومات قبل أن يدرك البعثة، أو أدرك البعثة وأسلم ولكن لم يرَ النبي ﷺ بعد بعثته، على قولين:

القول الأول: أنه يشترطُ اللقاء بالنبي ﷺ بعد بعثته، فمن التقى بالنبي ﷺ قبل بعثته وهو على الحنيفية لا يكون صحابيا.

ذهب إلى هذا البرماوي[2]، والمرداوي [3]، وابن النجار [4]، وبه جزم ابن حجر[5] ولكنه توقف فيمن لقي النبي ﷺ قبل البعثة وهو مؤمن بأنه سيبعث ولم يدرك البعثة، فقال: "لكن هل يخرج من لقيه مؤمنًا بأنه سيبعث ولم يدرك البعثة؟ فيه نظر."[6]

وقال المرداوي: "قولنا مسلمًا؛ ليخرج من رآه واجتمع به قبل النبوة ولم يره بعد ذلك، كما في

---

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة (٢/١٨٥)، فتح المغيث (٣/٨٠) وسيأتي مزيد بيان لذلك في المطلب الثاني.

(٢) ينظر: الفوائد السنية في شرح الألفية (٣/ ١٠٧٣).

والبرماوي هو: أبو عبدالله، محمد بن عبد الدائم بن موسى العسقلاني الأصل، البرماوي المصري الشافعي، ولد سنة (٧٦٣هـ)، وتوفي سنة (٨٣١هـ)، له: جمع العدة على شرح العمدة، منظومة الفرائض، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٤/١٠١)، الضوء اللامع (٧/٢٨٠)، شذرات الذهب (٩/٢٨٦).

(٣) ينظر: التحبير شرح التحرير (٤/١٩٩٨).

والمرداوي هو: أبو الحسن، علي بن سليمان بن أحمد المرداوي السعدي الحنبلي، ولد سنة (٨١٠هـ)، وتوفي سنة (٨٨٥هـ)، وعمره (٧٥) سنة، له: الإنصاف، والتنقيح. ينظر في ترجمته: كشف الظنون (٢/٧٣٦)، شذرات الذهب (٩/٥١٠)، مختصر طبقات الحنابلة لابن الشطي (٧٦).

(٤) ينظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار (٢/٤٦٧).

وابن النجار هو أبو البقاء، محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي، الشهير بابن النجار، حنبلي المذهب، ولد سنة (٨٩٨هـ)، وتوفي سنة (٩٧٢هـ)، وعمره (٧٤) سنة، له: منتهى الإرادات، شرح الكوكب المنير، ينظر في ترجمته: كشف الظنون (٢/١٨٥٣)، السحب الوابلة لابن حميد (٢/٨٥٤)، مختصر طبقات الحنابلة (٩٦).

(٥) ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة (١/٦)، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر (١٠٩).

(٦) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر (١٠٩).

زيد بن عمرو بن نفيل[1]، فإنه مات قبل المبعث".[2]

واستدل أصحاب هذا القول بأنّ الصحبة وعدمها من الأحكام الظاهرة، فلا تحصل إلا عند حصول مقتضيها في الظاهر، وحصوله في الظاهر يتوقف على اللقاء بالنبي حال كونه نبيًّا، أي بعد بعثته.[3]

القول الثاني: أنه لا يشترط أن يكون اللقاء بالنبي ﷺ بعد بعثته، فمن التقى بالنبي ﷺ قبل بعثته وهو على الحنيفية، فإن الصحبة تشمله بشرط موته قبل البعثة.

حكى ابن الهمام هذا القول عن المحدثين وبعض الأصوليين، حيث قال: "الصحابي عند المحدثين وبعض الأصوليين من لقي النبي ﷺ مسلماً ومات على إسلامه، أو قبل النبوة ومات قبلها على الحنيفية."[4]

واستدل أصحاب هذا القول بقول النبي ﷺ في زيد بن عمرو بن نفيل: (يبعث أمة وحده[5])، وزيدٌ إنما رأى النبي ﷺ قبل البعثة ومات قبلها.[6]

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا القول من النبي ﷺ ليس فيه دلالة على كون زيد بن عمرو بن نفيل من الصحابة، وغاية ما يدل عليه فضيلة زيد وكونه مات على الحنيفية.

والراجح- والله أعلم- القول الأول القائل باشتراط اللقاء بالنبي ﷺ بعد البعثة؛ لأن الصحابي في العرف الشرعي يطلق على من صحب النبي ﷺ مؤمنًا بما جاء به، وينظر في هذا إلى الحال لا إلى المآل، ومن صحب النبي ﷺ قبل بعثته لا يصدق عليه أنه مؤمن بما جاء به النبي ﷺ.

فيتقرر مما سبق رجحان اشتراط كون اللقاء بالنبي ﷺ بعد بعثته الشريفة، وأنّ مَن التقى به قبل البعثة لا يصدق عليه اسم الصحابي.

---

(١) هو زيد بن عمرو بن نفيل بن كعب بن لؤي؛ توفي قبل البعثة بالشام، وكان يدين بالحنيفية؛ شهد له الرسول ﷺ بالجنة، ينظر في ترجمته: السيرة النبوية لابن هشام (٥٠/١)، سير أعلام النبلاء (١٢٦/١)، تاريخ الإسلام للذهبي (٥٢/١).

(٢) التحبير (١٩٩٨/٤)

(٣) ينظر: شرح نخبة الفكر للقاري (٥٨١)

(٤) التحرير ومعه تيسير التحرير (٦٥/٣- ٦٦).

(٥) أخرجه أبو يعلى في مسنده من حديث زيد بن حارثة (١٧٠/١٣)، ح (٧٢١٢)، قال فيه المحقق حسين سليم أسد: "إسناده حسن".

(٦) ينظر: التقرير والتحبير (٣٤٨/٢)، تيسير التحرير (٦٦/٣).

المطلب الثاني

اللقاء بالنبي ﷺ مع الإيمان به والموت على ذلك

اللقاء بالنبي ﷺ قد يقع من المؤمنين به ﷺ وبرسالته، وقد يقع من غيرهم، فلذا تكلم العلماء عن اشتراط الإيمان بالنبي ﷺ لثبوت وصف الصحبة.

فالشرط الذي يتضمنه هذا المطلب يمكن أن يكون من خلال المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى: اللقاء بالنبي ﷺ، والمسألة الثانية: كون الملتقي بالنبي ﷺ مؤمنًا به ويموت على ذلك.

أما المسألة الأولى: وهي اشتراط اللقاء بالنبي ﷺ، فقد سبق تفصيل القول فيها في المطلب الأول.

وأما المسألة الثانية: وهي اشتراط الإيمان بالنبي ﷺ والموت على ذلك.

فقد تقرر فيما سبق أن من شروط تحقق وصف الصحابي في الشخص أن يثبت لقاؤه بالنبي ﷺ، ولما كان اللقاء بالنبي ﷺ يحتمل أن يكون من مسلم أو كافر، فإنَّ العلماء قد اتفقوا على أنه يشترط لتحقق معنى الصحبة أن يحصل الإيمان بالنبي ﷺ وبرسالته وبما جاء به، مع الموت على ذلك.[1]

قال الطوفي[2]: "الصحابي: مَن صَحِب الرسول عليه السلام مطلق الصحبة، ولو ساعة أو لحظة ورآه مع الإيمان به، إذ حقيقة الصحبة الاجتماع بالمصحوب، وإنما شرطنا مع ذلك

(١) ينظر: الإحكام لابن حزم (٥/ ٨٧)، العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٩- ٩٩٠)، الكفاية في علم الرواية للبغدادي (٥٠)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ١٧٤)، روضة الناظر (٢/٤٠٤)، نزهة النظر (١٠٩)، التقرير والتحبير (٢/٣٤٧)، التحبير شرح التحرير (٤/١٩٩٨)، إرشاد الفحول (١/١٨٨)، المدخل لابن بدران (٢١٦)، نثر الورود (١/ ٣٧٢).

(٢) هو أبو الربيع، سليمان بن عبدالقوي الطوفي، حنبلي المذهب، ولد سنة(٦٧٣هـ)، وتوفي سنة(٧١٦هـ)، وعمره (٤٣) سنة، له: الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة، معراج الأصول، شرح المقامات الحريرية، ينظر في ترجمته: الدرر الكامنة لابن حجر (٢/٢٤٩)، شذرات الذهب (٨/٧١)، هدية العارفين (٥/٤٠٠).

الإيمان؛ لأن الكفار الذين صحبوه ورأوه عليه السلام، لا يُسمَّون صحابة بالاتفاق، فدل على أن الإيمان شرطٌ في إطلاق اسم الصحابي."[1]

وقال الزركشي: "إنما اشترطنا الإيمان؛ لأن الكفار لا يدخلون في اسم الصحبة بالاتفاق وإن رأوه ﷺ."[2]

وقال السخاوي: "الكفار لا يدخلون في اسم الصحبة بالاتفاق وإن رأوه."[3]

وقد صرّح به جمع من الأصوليين والمحدثين، مثل: البخاري[4] حيث قال: "ومن صحِب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه."[5]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[6] حيث قال: "حكم الصحبة يتعلق بمن رآه مؤمنًا به فلابدّ من هذا."[7]

ويخرج بهذا الشرط من لقيه كافرا سواءً لم يسلم بعد ذلك أو أسلم ولم يلقَ النبي ﷺ بعد إسلامه؛ ويخرج كذلك من لقيه مسلمًا ثم ارتد ومات على ردته.[8]

قال ابن حجر: "من صحبه أو رآه مؤمنًا به ثم ارتد بعد ذلك ولم يعد إلى الإسلام فإنه ليس صحابيًا اتفاقًا."[9]

---

(١) شرح مختصر الروضة (٢/١٨٥).

(٢) البحر المحيط (٤/٣٠٣).

(٣) فتح المغيث (٣/٨٠).

(٤) هو أبو عبدالله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، ولد سنة(١٩٤هـ)، وتوفي سنة (٢٥٦هـ)، وعمره (٦٢) سنة، له: الجامع الصغير، والتاريخ الكبير، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٢/٣٩١)، تهذيب الكمال للمزي (٢٤/٤٣٠)، تقريب التهذيب لابن حجر (٢/١٥٣).

(٥) صحيح البخاري، ك (فضائل أصحاب النبي ﷺ)، ب (فضائل أصحاب النبي ﷺ، ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه)، (٧٤٧).

(٦) هو: أبو العباس، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الحراني الدمشقي الحنبلي، المشهور بابن تيمية، ولد سنة (٦٦١هـ)، وتوفي سنة (٧٢٨هـ)، وعمره(٦٦)سنة، له: درء تعارض العقل والنقل، السياسة الشرعية، منهاج السنة، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (١٤/٥٥٢)، الدرر الكامنة (١/١١٤)، شذرات الذهب (٨/١٤٠).

(٧) صحة أصول أهل المدينة مع مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (٢٠/٢٩٨).

(٨) ينظر: الإحكام لابن حزم (٢/٢١٠)، التقييد والإيضاح (٢٩٢)، التقرير والتحبير (٢/٣٤٨)، التحبير شرح التحرير (٤/١٩٩٨)، فتح المغيث (٣/٨٣)، تيسير التحرير (٣/٦٦).

(٩) فتح الباري (٧ /٦).

أما من لقي النبي ﷺ مسلمًا ثم ارتد ثم عاد إلى الإسلام ومات عليه، فإنه لا يخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يلقاه مسلمًا ثم يرتد ويعود إلى الإسلام ويلقى النبي ﷺأثناء إسلامه الثاني. فهذا صحابي؛ لأن الصحبة قد صحت بالاجتماع الثاني قطعًا.[1]

الحالة الثانية: أن يلقاه مسلمًا، ثم يرتد، ويعود إلى الإسلام، ولا يلقى النبي ﷺ بعد إسلامه الثاني.

ففي إطلاق وصف الصحبة عليه خلاف على قولين:

القول الأول: أنه يعد من الصحابة.

وهو المشهور عند الشافعية[2]،وقول الإمام أحمد وأصحابه[3]، وإليه ذهب ابن حزم[4]، وابن حجر.[5]

واستدلوا بالآتي:

١- قول النبي ﷺ لحكيم بن حزام[6]: (أسلمتَ على ما سلف لك من خير).[7]

ووجه الدلالة من الحديث: أن الكافر إذا كان مثابًا على أعمال الخير التي فعلها حال كفره إذا أسلم، فأولى منه مَن عاد إلى الإسلام بعد ردته أن يثاب على أعمال الخير التي عملها وهو مسلم قبل ردته، والصحبة من أفضل الأعمال فترجع إليه بعد إسلامه.[8]

وأجيب عنه: بأن قولهﷺ: (أسلمت على ما سلف لك من خير) ليس المراد به صحة التقرب منه في حال كفره، وإنما تأويله أن الكافر إذا فعل ذلك انتفع به إذا أسلم لما حصل له من التدرب على فعل الخير فلم يحتج إلى مجاهدة جديدة فيثاب بفضل الله عما تقدم بواسطة انتفاعه

(١) ينظر: التقييد والإيضاح (٢٩٢)، نزهة النظر (١٠٩)، التحبير شرح التحرير (١٩٩٩/٤).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٣٠٤/٤).

(٣) ينظر: التحبير شرح التحرير (١٩٩٨/٤)، شرح الكوكب المنير (٤٦٥/٢) المدخل لابن بدران (٢١٦).

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم (٨٥/٥- ٨٦).

(٥) ينظر: نزهة النظر (١٠٩).

(٦) هو أبو خالد، حكيم بن حزام بن خويلد بن أسد القرشي الأسدي، ولد قبل عام الفيل بثلاث عشرة سنة، أسلم يوم الفتح، وحسنُ إسلامه، وشهد حنينًا والطائف، توفي سنة (٥٠هـ)، وقيل سنة (٦٠هـ)، وعمره (١٢٠) سنة، ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٣٦٢/١)، أسد الغابة (٥٨/٢).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه ك (البيوع)، ب (شراء المَمْلوك من الحربِيّ وهبته وعتقه) (٤٣٥)، ح (٢٢٢٠).

(٨) ينظر: الإحكام لابن حزم (٨٥/٥- ٨٦)، فتح الباري (١٦٩/٥) دار المعرفة.

بذلك بعد إسلامه، فعلى هذا لا دلالة في الحديث على ما تقولون[1].

ويمكن أن يُجاب عنه: بأن هذا التأويل صرفٌ للحديث عن ظاهره، فالظاهر من الحديث أنه يثاب على ما عمله من خير حال كفره إذا أسلم، ولا يُصرف الحديث عن ظاهره إلا بدليل.

٢- قصة الأشعث بن قيس[2] فإنه كان ممن ارتد بعد وفاة النبي ﷺ، وأُتِيَ به إلى أبي بكر الصديق[3] أسيرًا، فعاد إلى الإسلام، فقبل منه أبو بكر الصديق[4]، ولم يتخلف أحدٌ عن ذكره في الصحابة، ولا عن تخريج أحاديثه في المسانيد وغيرها.[5]

وأجيب عنه:

بأن ذكرهم إياه في سير الصحابة لكونه في طبقتهم، أو لعل من ذكره في الصحابة غفل عن ارتداده.

وأما تخريج حديثه فيحتمل أن يكون عن جهل بحاله، أو رواية لحديثه الذي نُقل عن غيره من الصحابة، أو على قول مَن يجوّز التحمل في الكفر والأداء في الإسلام.[6]

القول الثاني: أنه لا يُعد من الصحابة.

وهو قول الحنفية[7]، والمالكية[8].

واستدل أصحاب هذا القول بأن صحبة النبي ﷺ من أشرف الأعمال، والردة محبطة للعمل،

---

(١) ينظر: فتح الباري (١٦٩/٥) دار المعرفة.

(٢) هو الأشعث بن قيس بن معدي كرب بن عدي الكندي، قدم على النبي ﷺ في وفد كندة، ارتد بعد وفاته ﷺ، وعاد إلى الإسلام، توفي سنة (٤٠هـ)، ينظر في ترجمته: الطبقات الكبرى لابن سعد (٣٢٨/١)، سير أعلام النبلاء (٣٧/٢).

(٣) هو عبدالله بن عثمان بن عامر بن لؤي القرشي التيمي، ولد سنة (٥١ق.هـ)، أول من أسلم من الرجال، وهو صاحبُ رسول الله ﷺ في الغار وفي الهجرة، والخليفة بعده، توفي سنة (١٣هـ)، وعمره (٦٣) سنة. ينظر في ترجمته: معرفة الصحابة للأصبهاني (٢٢/١)، أسد الغابة (٣١٥/٣)، الإصابة (١٦٩/٤).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٣٧/١). وقال الهيثمي في المجمع: "رجاله رجال الصحيح غير عبد المؤمن بن علي وهو ثقة." (٤١٥/٩).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٣٠٤/٤)، نزهة النظر (١٠٩- ١١٠).

(٦) ينظر: شرح نخبة الفكر للقاري (٥٨٤).

(٧) ينظر: البحر المحيط (٣٠٤/٤)، التقييد والإيضاح (٢٩٢)، تيسير التحرير (٦٦/٣)، شرح نخبة الفكر للقاري (٥٨٢).

(٨) ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي (١٦٧/٢).

فتكون محبطة للصحبة المتقدمة.[1]

وأجيب عنه: بأن هذا دليل مبني على مسألة خلافية وهي: هل المرتد تحبط أعماله بمجرد الردة أم لا بد من الموت على الردة؟ والثاني هو المشهور عند الشافعية وعليه لا تحبط صحبته عندهم.[2]

والراجح- والله أعلم- القول الأول، القائل بأن الصحبة باقية لمن ارتد ثم عاد إلى الإسلام ومات عليه، ولم يلق النبي ﷺ بعد إسلامه الثاني؛ لأن العمل الصالح لا يحبط بمجرد الردة بل بالوفاة عليها لقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ ﴾[3] فقُيّد في هذه الآية بالموت على الكفر، فيحمل المطلق في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ ﴾[4] على المقيَّد في الآية السابقة.[5]

فيتبين بعد عرض المسألة أنه يشترط لتحقق وصف الصحبة أن يلتقي الشخص بالنبي ﷺ مؤمنًا به وبرسالته ويموت على ذلك، ولو تخللت إيمانه ردة.

---

(١) ينظر: التقرير والتحبير (٣٤٨/٢)، تيسير التحرير (٣/ ٦٦)، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي (١٦٧/٢)، فواتح الرحموت للكنوي (١٩٦/٢).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٣٠٤/٤).

(٣) من الآية رقم (٢١٧) من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم (٥) من سورة المائدة.

(٥) ينظر: أضواء البيان للشنقيطي (٣٢٩/١).

المطلب الثالث

اللقاء بالنبي ﷺ قبل وفاته

اللقاء بالنبي ﷺ قد يكون في حياته، وقد يكون بعد وفاته، لذا تكلم العلماء عن اشتراط كون اللقاء بالنبي ﷺ قبل وفاته.

وهنا اختلف العلماء في اشتراط كون اللقاء بالنبي ﷺفي أثناء حياته، وهل يشمل اسم الصحابي من التقى بالنبي ﷺ بعد وفاته وقبل دفنه؟

وخلافهم هنا على قولين:

القول الأول: أنه يشترط كون اللقاء في حياة النبي ﷺ، فمن رأى النبي ﷺ بعد موته لا يكون صحابيا، وذلك كما وقع لأبي ذؤيب خويلد بن خالد الهذلي[١] الذي رأى النبي ﷺ وهو مسجى فحضر الصلاة عليه ودفنه مع المسلمين[٢].

وهو مذهب الإمام أحمد وأصحابه.[٣]

وصرّح به جمعٌ من الأصوليين والمحدثين: كالزركشي[٤]، والعراقي[٥]، والبرماوي[٦]، وابن

---

(١) هو أبو ذؤيب، خويلد بن خالد بن المُحرّث الهذلي، الشاعر المشهور، أسلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلّم ولم يره توفي سنة (٢٧هـ)، ينظر في ترجمته: الشعر والشعراء لابن قتيبة (٤٤٠)، الأغاني للأصبهاني (٢٧٩/٦)، الاستيعاب (١٦٤٨/٤)، أسد الغابة (١٨٦/٢).

(٢) رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥٤/١٧).

(٣) ينظر: المدخل لابن بدران (٢١٦).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٣٠٥/٤).

(٥)ينظر: التقييد والإيضاح (٢٩٥).

والعراقي هو أبو الفضل، عبدالرحيم بن الحسين المهراني المصري الشافعي زين الدين، ولد سنة (٧٢٥هـ)، وتوفي سنة (٨٠٦هـ)، وعمره (٨١) سنة، له: ألفية العراقي، وتقريب الأسانيد، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٩/٤)، الضوء اللامع (١٧١/٤)، هدية العارفين (٥٦٢/٥).

(٦) ينظر: الفوائد السنية في شرح الألفية (١٠٧١).

حجر[1]، والمرداوي[2]، والسيوطي[3]، وابن النجار[4].

قال العراقي: "أما كون المعتبر في الرؤية وقوعها وهو حيّ فالظاهر اشتراطه. "[5]

وقال ابن حجر: "هذا كله فيمن رآه وهو في قيد الحياة الدنيوية، أما من رآه بعد موته وقبل دفنه فالراجح أنه ليس بصحابي."[6]

وقال المرداوي: "وقولنا: (حيًّا)احتراز ممن رآه بعد موته: كأبي ذؤيب الشاعر خويلد بن خالد الهذلي؛ لأنه لما أسلم وأخبر بمرض النبي ﷺ سافر ليراه فوجده ميتا مسجى فحضر الصلاة عليه والدفن فلم يعد صحابيا."[7]

واستدل أصحاب هذا القول بالآتي:

١- أنه إذا عُدَّ من رأى النبي ﷺ بعد موته وقبل دفنه صحابيا، لعُدَّ من اتفق أن يرى جسده المكرم وهو في قبره ولو في هذه الأعصار صحابيًا، وكذلك من كُشف له عنه من الأولياء فرآه على طريق الكرامة، ومعلوم أن من رآه في هاتين الحالتين لا يسمى صحابيًا، فكذا كل من رآه بعد موته لا يسمى صحابياً.[8]

٢- أن النبوة انقطعت بوفاتهﷺ؛ لأن الإخبار الذي هو معنى النبوة قد انقطع، فمن رآه بعد وفاته لا يصدق عليه أنه رأى النبي ﷺ.[9]

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّا نسلِّم أن الإخبار الذي هو معنى النبوة انقطع، ولكن لا نُسلِّم أن مَن رآه بعد وفاته لا يصدق عليه أنه رأى النبي ﷺ، فهو النبي ﷺ في حياته، وبعد مماته، ومَن

---

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/٧).

(٢) ينظر: التحبير (١٩٩٧/٤).

(٣) ينظر: تدريب الراوي (٢٠٩/٢)

(٤) ينظر: شرح الكوكب المنير (٤٦٦/٢).

(٥) التقييد والإيضاح (٢٩٥).

(٦) فتح الباري (٧ /٦).

(٧) التحبير شرح التحرير (١٩٩٧/٤).

(٨) ينظر: فتح الباري (٧ /٦).

(٩) ينظر: التقييد والإيضاح (٢٩٥)، اليواقيت والدرر (٢٠٦/٢).

رآه فقد رأى النبي ﷺ.

القول الثاني: أنه لا يشترط كون اللقاء في حياة النبي ﷺ. فمن رآهﷺ بعد موته وقبل دفنه يسمى صحابياً.

ذهب إلى هذا العلائي[1]، وحكى الزركشي أنه ظاهر كلام ابن عبد البر، فقال: "مَن كان مسلما في حياته ولم يره قبل موته لكن رآه بعد موته وقبل الدفن هل يكون صحابيا؟ ظاهر كلام ابن عبد البر نعم؛ لأنه أثبت الصحبة لمن أسلم في حياتهﷺ وإن لم يره فيكون مَن رآه قبل الدفن أولى"[2].

غير أن نسبة هذا إلى ابن عبد البر لا تُسلّم، حيث تقدم أن ابن عبد البر لم يثبت الصحبة لمن أسلم في حياته وإن لم يره، وإنما نسب البعض له هذا القول بناءً على ترجمته لمن كان كذلك، وابن عبد البر لم يلتزم الترجمة للصحابة فقط دون غيرهم، بل إنه صرح في مقدمة كتابه أنه أراد به استكمال القرن الذي أشار إليه النبي ﷺ ولم يقتصر على من صحت صحبته.[3]

واستدل أصحاب هذا القول بالآتي:

١- أن النبي ﷺ مستمر الحياة، ليس كبقية الأموات؛ لأن الأنبياء أحياء في قبورهم، فرؤية النبي ﷺ بعد وفاته كرؤيته حيا.[4]

وأجيب عنه: بعدم التسليم فرؤيته ميتًا ليست كرؤيته حيّا؛ لأن النبي ﷺ وإن كان حيًّا في قبره فإن هذه الحياة ليست دنيوية وإنما هي أخروية لا تتعلق بها أحكام الدنيا، فإن الشهداء أحياء ومع ذلك فإن الأحكام المتعلقة بهم بعد القتل جارية على أحكام غيرهم من الموتى[5].

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٥٨).

والعلائي هو: أبو سعيد، خليل بن كيكلدي العلائي الشافعي، ولد سنة (٦٩٤هـ)، وتوفي سنة (٧٦١هـ)، وعمره (٦٧) سنة، له: المجالس المبتكرة، والمجموع المذهب في قواعد المذهب، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (٦٩٤/١٤)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٩١/٣)، هدية العارفين (٣٥١/٥).

(٢) البحر المحيط (٣٠٥/٤).

(٣) ينظر: الاستيعاب (٢٤/١). وقد سبق تفصيل القول في نفي نسبة هذا لابن عبدالبر في المطلب الأول ينظر: ص ٣٥.

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧ /٦).

(٥) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧ /٦).

٢- أن رؤية النبي ﷺ شرف لمن حصلت له ويشمله بهذه الرؤية مسمى الصحابي، ولو كان رآه بعد وفاته وقبل دفنه، لشرف رؤيته ﷺ.[١]

ويمكن أن يُجاب عنه: بأن رؤية النبي ﷺ ولو بعد موته شرفٌ لمن حصلت له، ولكن لا يصدق على الرائي في هذه الحال اسم الصحابي لا لغةً ولا عرفًا.

فالصحبة في اللغة بمعنى المقارنة والمجالسة والمعاشرة.[٢]

والصحبة في العرف لا تطلق إلا على مَن كثرت ملازمته[٣]، وكلاهما منتفٍ عن مَن رأى النبي ﷺ بعد موته.

والراجح- والله أعلم- القول الأول القائل باشتراط رؤية النبي ﷺ قبل وفاته، وأن من رآه بعد موته وقبل دفنه لا يسمى صحابيا؛ لأن الرؤية بعد الموت لا تسمى لقاءً عرفًا.[٤]

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٥٨)، فتح المغيث (٣/٨٢)، شرح نخبة الفكر للقاري (٥٨٥).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٣/٣٣٥)، لسان العرب (١/٥١٩- ٥٢٠)، المصباح المنير (١/٣٣٣) مادة (صحب).

(٣) ينظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي (٨٨١).

(٤) ينظر: اليواقيت والدرر (٢/٢٠٦).

المطلب الرابع

اللقاء بالنبي ﷺ بعد البلوغ

تقرر فيما سبق أن من شروط تحقق وصف الصحابي في الشخص أن يثبت لقاؤه بالنبي ﷺ، ولـمّا كان اللقاء بالنبي ﷺ قد يقع من الشخص الذي بلغ سنَّ البلوغ والتكليف، وقد يقع من أطفالٍ وصبيانٍ صغارٍ لم يصلوا إلى سنِّ البلوغ، فإن العلماء قد اختلفوا في اشتراط البلوغ في الشخص لثبوت وصف الصحبة له على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط لثبوت وصف الصحبة أن يكون الشخص بالغًا حين التقى بالنبي ﷺ.

وإليه ذهب ابن حزم[1]، والزركشي[2]، وبه قال العراقي[3] وتبعه في ذلك تلميذه ابن حجر[4]، وإليه ذهب المرداوي[5]، والشوكاني[6].

قال العراقي: "الصحيح أن البلوغ ليس شرطًا في حدِّ الصحابي."[7]

وقال ابن حجر: "منهم من اشترط في ذلك أن يكون حين اجتماعه به بالغًا، وهو مردودٌ أيضًا."[8]

واستدل أصحاب هذا القول: بإجماع العلماء على إثبات الصحبة لكثير من الذين رأوا النبي

---

(١) ينظر: الإحكام لابن حزم (٥/٨٥).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٤/٣٠٢).

(٣) ينظر: التقييد والإيضاح (٢٩٥).

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/٦).

(٥) ينظر: التحبير (٤/٢٠٠٣- ٢٠٠٥).

(٦) ينظر: إرشاد الفحول (١/١٨٩).

والشوكاني هو: أبو علي، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني، شافعي المذهب، ولد سنة(١١٧٣هـ)، وتوفي سنة (١٢٥٠هـ)، له: نيل الأوطار، وفتح القدير، ينظر في ترجمته: الأعلام (٦/٢٩٨)، هدية العارفين (٦/٣٦٥).

(٧) التقييد والإيضاح (٢٩٥).

(٨) فتح الباري (٧/٦).

ﷺ وصحبوه ولم يبلغوا إلا بعد موته، كالنعمان بن بشير[١]، وعبد الله بن الزبير[٢]، والحسن[٣] والحسين[٤]، فكلُّ هؤلاء معدودون في خيار الصحابة مقبولون فيما رووا عنه ﷺ أتم القبول.[٥]

القول الثاني: أنه يشترط لثبوت وصف الصحبة أن يكون الشخص بالغًا حين التقى بالنبي ﷺ.

حكاه الواقدي[٦] عن أهل العلم[٧]، ونقل عنه العراقي قوله: "ورأيت أهل العلم يقولون: كل مَن رأى رسول الله ﷺ وقد أدرك الحلم وأسلم وعقل أمر الدين ورضيه فهو عندنا ممن صحِب النبي ﷺ ولو ساعة من نهار."[٨]

ولم أجد بعد البحث من استدل لاشتراط البلوغ، ويمكن أن يستدل له: بأن صحبة رسول الله ﷺ مقامٌ عظيمٌ لا ينبغي أن يُثبت إلا لمن أدرك حقيقة الدين والإيمان تمام الإدراك، وعظم

(١) هو النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الأنصاري الخزرجي، ولد سنة٢هـ، صحابي له رواية عن النبي ﷺوبعض الصحابة، تولى قضاء دمشق، واستعمله معاوية على الكوفة ثم حمص، توفي سنة ٦٥هـ. ينظر في ترجمته: الاستيعاب (١٤٩٦/٤)، الإصابة (٤٤٠/٦).

(٢) هو أبو بكر، عبدالله بن الزبير بن العوَّام القرشي الأسدي، ولد سنة (١هـ)، أُمه أسماءِ بنت أبي بكر، وهو أولُ مولود وُلِدَ في الإسلام بعد الهجرة للمهاجرين، كان صوَّاماً قوَّاماً، طويلَ الصلاة، عظيم الشجاعة، وتوفي سنة (٧٣هـ)، وعمره (٧٢) سنة، ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٩٠٤/٣)، أسد الغابة (٢٤٥/٣)، الإصابة (٩٠/٤).

(٣) هو أبو محمد، الحسن بن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، ولد سنة (٣هـ)، وهو سبط النبي ﷺ، أمه فاطمة بنت رسول الله، توفي سنة (٥٠هـ)، وقيل: سنة (٥١هـ)، وقيل: سنة (٤٩هـ)، ينظر في ترجمته: أسد الغابة (١٥/٢)، سير أعلام النبلاء (٢٤٥/٣)، البداية والنهاية (٤٢٢/٧).

(٤) هو الحسين بن علي بن أبي طالب بن عبدالمطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، ولد سنة (٤هـ)، وهو سبط النبي ﷺ، أمه فاطمة بنت رسول الله، وتوفي سنة (٦١هـ)، وعمره (٥٤) سنة، وقيل: (٥٧) سنة، وهو الأصح، ينظر في ترجمته: أسد الغابة (٢٥/٢)، سير أعلام النبلاء (٢٨٠/٣)، البداية والنهاية (٥٥٥/٧).

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم (٨٥/٥)، التقييد والإيضاح (٢٩٥)، فتح الباري لابن حجر (٦/٧)، التحبير (٢٠٠٣/٤-٢٠٠٥)، إرشاد الفحول (١/ ١٨٩).

(٦) هو أبو عبدالله، محمد بن عمر بن واقد الأسلمي المدني الواقدي، ولد سنة (١٣٠هـ)، وتوفي سنة (٢٠٧هـ)، وعمره (٧٧) سنة، له: المغازي النبوية، وأخبار مكة، وتاريخ الفقهاء، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٥٤/٩)، البداية والنهاية (٧٠١/١٠)، شذرات الذهب (٣٧/٣).

(٧) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٣٥)، البحر المحيط (٣٠٢/٤) الفوائد السنية شرح الألفية (١٠٨٠/٣)، التحبير (٢٠٠٥/٤)، إرشاد الفحول (١٨٩/١).

(٨) التقييد والإيضاح (٢٩٥).

أمرهما في قلبه، فيحدُّ هذا بالبلوغ؛ لأن البلوغ حدٌّ ظاهرٌ منضبطٌ قد علقت عليه أمور كثيرة في الشريعة.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن ما ذكر من إدراك حقيقة الدين تمام الإدراك، إنما يُحتاج إليه عند الرواية عن رسول الله ﷺ، أما في إثبات مرتبة الصحبة وهي فضيلة وشرف فلا حاجة فيها إلى تمام ذلك.

والراجح- والله أعلم- عدم اشتراط البلوغ لإثبات وصف الصحبة؛ وذلك لأن اشتراطه يُخرج كثيرًا ممن لازم النبي ﷺ؛ ومجرد رؤيته ﷺ شرفٌ لمن حصلت له، فكيف بمن لازمه ونال شرف خدمته، واطّلع على كثير من أحواله وإن لم يكن بالغًا، ولا دليل صحيح على نفي الصحبة عنه.

ثمّ إن العلماء القائلين بعدم اشتراط البلوغ اختلفوا في اشتراط التمييز[(١)] لثبوت صفة الصحبة للملاقي للنبي ﷺ، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يشترط التمييز حين اللقاء بالنبي ﷺ. وهو ظاهر كلام بعض المحدثين[(٢)]، وإليه ذهب العلائي[(٣)]، وحكاه الزركشي والسخاوي عن السفاقسي[(٤)].

قال العراقي: "فأما التمييز فظاهر كلامهم اشتراطه كما هو موجود في كلام يحيى بن معين[(٥)]،

---

(١) معنى التمييز: العمر الذي يكون فيه الصغير قادرا على التفريق بين الضار والنافع. وقيل: هو العمر الذي يفهم الصغير فيه الخطاب ويرد الجواب. وسنّ التمييز في الغالب ما يقارب السبع سنوات. ينظر: المطّلع على أبواب المقنع للبعلي (٥١)، المصباح المنير (٢/٥٨٧)، مغني المحتاج للشربيني (١/ ١٣١).

(٢) ينظر: التقييد والإيضاح (٢٩٢)، الفوائد السنية شرح الألفية (٣/١٠٧٨)، التحبير (٤/ ٢٠٠١- ٢٠٠٢).

(٣) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٤٨).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٤/٣٠٢)، فتح المغيث (٣/٨٠).

والسفاقسي هو: أبو محمد، عبدالواحد بن أبو الحسن السفاقسي المغربي المالكي، المعروف بابن التين، المفسِّر المحدث، له اعتناء بالفقه، من مؤلفاته: المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح، توفي سنة ٦١١هـ. ينظر في ترجمته: نيل الابتهاج للتنبكتي (٢٨٧)، كشف الظنون (١/٥٤٦)، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف (١/١٦٨).

(٥) هو أبو زكريا، يحيى بن معين بن عون البسطامي البغدادي، روى عنه الحديث كبار الأئمة، له: (الجرح والتعديل)، توفي سنة٢٣٣هـ. ينظر في ترجمته: الثقات لابن حبان (٩/٢٦٢)، طبقات الحنابلة (١/٤٠٣).

وأبي زرعة[1]، وأبي حاتم[2]، وأبي داود[3]، وابن عبد البر وغيرهم وهم جماعة أُتي بهم النبي ﷺ وهم أطفالٌ، فحنكهم، ومسح وجوههم، أو تفل في أفواههم، فلم يكتبوا لهم صحبة."[4]

وقال الزركشي: "كلام السفاقسي شارح البخاري يقتضي اشتراط التمييز، فإنه قال في حديث عبد الله بن ثعلبة بن صُعَيْر[5]: «وكان النبي ﷺ مسح وجهه عام الفتح»[6]، قال الشارح: إن كان عبد الله هذا عقل ذلك، أو عقل عنه كلمة كانت له صحبة، وإن لم يعقل شيئا كانت تلك فضيلة، وهو من الطبقة الأولى من التابعين."[7]

واستدل أصحاب هذا القول: بأن من لقي النبي ﷺ وهو غير مميّز لا يصدق عليه أنه صحابي؛ لأنه لم يدرك حقيقة الاتباع، ولا الإيمان، ولا الجنة، ولا النار، ولا يعرف الرسول، ولا المرسِل، ولا يدرك حقائق الأمور.[8]

القول الثاني: أنه لا يشترط التمييز حين اللقاء بالنبي ﷺ. وإليه ذهب البرماوي[9]، والمرداوي[10]،

(١) هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ الرازي، محدِّث حافظ متقن، وعالم في الجرح والتعديل، له كتاب في الضعفاء، ولد سنة ٢٠٠هـ، وتوفي بالري سنة ٢٦٤هـ. ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٣٢٦/١٠)، سير أعلام النبلاء (٦٥/١٣).

(٢) هو أبو حاتم، محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الحنظلي، المعروف بأبي حاتم الرازي، ولد سنة (١٩٥) هـ، محدِّث، برع في المتن والإسناد، توفي سنة (٢٧٧) هـ له: (تفسير القرآن)، و(طبقات التابعين). ينظر في ترجمته: الثقات لابن حبان (١٣٧/٩)، سير أعلام النبلاء (٢٤٧/١٣)، تهذيب التهذيب (٢٨/٩)، الأعلام للزركلي (٢٧/٦).

(٣) هو أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو بن عمران الأزدي السِجِسْتَاني؛ ولد سنة (٢٠٢) هـ، كان أحد حفاظ الحديث، وممن جمع وصنف وذب عن السنن، توفي سنة ٣١٦هـ، له: (السنن) و(المصابيح). ينظر في ترجمته: الثقات لابن حبان (٢٨٢/٨)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٤٠٤/٢)، سير أعلام النبلاء (٢٠٣/١٣).

(٤) التقييد والإيضاح (٢٩٢).

(٥) هو أبو محمد، عبد الله بن ثعلبة بن صُعَيْر القضاعي العذري. ولد عام الفتح فأتى به إلى رسول الله ﷺ، فمسح على وجهه وبَرَّك عليه. توفي سنة ٨٧هـ. ينظر في ترجمته: أسد الغابة (٣٥٦/١) الإصابة (٣١/٤)

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الدعوات)، ب (الدعاء للصبيان بالبركة ومسح رؤسهم)، (١٣٤٤)، ح (٦٣٥٦).

(٧) البحر المحيط (٣٠٢/٤).

(٨) ينظر: مخالفة الصحابي للحديث النبوي (٧٢- ٧٣).

(٩) ينظر: الفوائد السنية شرح الألفية (١٠٧٧/٣).

(١٠) ينظر: التحبير (٤/ ٢٠٠٠- ٢٠٠١).

والسخاوي [1].

قال البرماوي: "دخل أيضًا في الاجتماع من جِيء به إلى النبي ﷺ وهو غير مميّز فحنكه، كعبد الله بن الحارث بن نوفل[2]، أو تفل فيه: كمحمود بن الربيع[3]، بل مجه بالماء كما في البخاري[4]، وهو ابن خمس سنين أو أربع كما سبق بيانه قريبا، أو مسح وجهه: كعبد الله بن ثعلبة بن صعير [5]- بضم الصاد وفتح العين المهملتين- ونحو ذلك، فهؤلاء صحابة."[6]

واستدل أصحاب هذا القول: بأن هؤلاء وإن لم تصح نسبة الرؤية إليهم، إلا أنه يصدق عليهم أن النبي ﷺ رآهم، فيكون صحابةً من هذه الجهة.[7]

ويمكن أن يجاب عنه: بأن المقصود في الصحبة رؤية الصاحب للنبي ﷺ، لا رؤية النبي ﷺ له، لذا قال العلماء في تعريف الصحابي: مَن رأى النبي ﷺ، ولم يقولوا: مَن رآه النبي ﷺ.

القول الثالث: التوقف.

وهو مذهب ابن حجر[8]، وابن أمير الحاج[9].

---

(١) ينظر: فتح المغيث (٣/٨٠).

(٢) ذكره ابن سعد في الطبقات الكبرى (٤/٥٦)، وابن عساكر في تاريخ دمشق(٢٧/٣١٩).

وعبدالله بن الحارث هو: أبو محمد، عبد الله بن الحارث بن نوفل بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم القرشي، له ولأبيه صحبة. وقيل: إن له إدراكاً ولأبيه صحبة، ولد قبل وفاة النبي ﷺ بسنتين، وأتى به رسولَ الله ﷺ فحنَّكه ودعا له، سكن البَصْرة، وروى عن عُمَر، وعثمان، وعلي، والعباس، ومات بعُمَان سنة ٨٤هـ. ينظر في ترجمته: أسد الغابة (٣/٢٠٩) الإصابة (٥/٩).

(٣) هو أبو نعيم، محمود بن الرَّبيع بن سُراقة الأنصاري الخزرجيّ، يُعدّ في أهل المدينة. عَقِلَ مَجَّةً مَجَّها رسول الله ﷺ من دلو في بئرهم. وحفظ ذلك وله أربع سنين، وقيل: خمس سنين، روى عنه أنس بن مالك، والزهري، ورجاءُ بن حَيْوَة، وتوفي سنة ٩٩هـ. ينظر في ترجمته: أسد الغابة (٥/١٢١)، الإصابة (٦/٣٩).

(٤) عن محمود بن الربيع الأنصاري: (أنه عقل رسول الله ﷺ وعقل مجةً مجها في وجهه من بئرٍ كانت في دارهم.) أخرجه البخاري في صحيحه ك (التهجد)، ب (صلاة النوافل جماعة)، (٢٣٣)، ح (١١٨٥).

(٥) تقدم تخريجه ص٥١.

(٦) الفوائد السنية شرح الألفية (٣/ ١٠٧٧).

(٧) ينظر: فتح المغيث (٣/٨٠).

(٨) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/٦).

(٩) ينظر: التقرير والتحبير (٢/ ٣٤٧).

=

قال ابن حجر: "هل يشترط في الرائي أن يكون بحيث يميز ما رآه أو يكتفى بمجرد حصول الرؤية ؟ محل نظر."[1]

وقال ابن أمير الحاج: "لكن هل تمييز الملاقي له شرط حتى لا يدخل الأطفال الذين حنكهم رسول الله ﷺولم يلاقوه مميزين ولا من رآه وهو لا يعقل أم ليس بشرط فيدخلون؟ فيه تردد."[2]

والراجح- والله أعلم- اشتراط التمييز؛ لأن غير المميِّز لم تقع منه ملازمة للنبي ﷺ، وليس له رؤية ينال بها شرف منزلة الصحبة؛ لأن مَن لم يميز لا تصح نسبة الرؤية إليه.

فيتبيّن بعد عرض المسألة عدم صحة اشتراط البلوغ في ثبوت صفة الصحبة للملاقي للنبيﷺ، والاكتفاء باشتراط التمييز.

وابن أمير الحاج هو: محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير الحاج الحلبي الحنفي، ولد سنة (٨٢٥هـ)، وتوفي سنة (٨٧٩هـ)، وعمره (٥٤) سنة، له: التقرير والتحبير، وحلية المجلي، ينظر في ترجمته: الضوء اللامع (٩/ ٢١٠)، شذرات الذهب (٩/ ٤٩٠)، هدية العارفين (٦/ ٢٠٨).

(١) فتح الباري (٦/٧)

(٢) التقرير والتحبير (٢/ ٣٤٧).

المطلب الخامس

اللقاء بالنبي ﷺ يقظة

اللقاء بالنبي ﷺ يمكن أن يكون يقظةً حقيقةً، ويمكن أن يكون في المنام، فلذا تكلم العلماء عن اشتراط اللقاء بالنبي ﷺ يقظةً لثبوت صفة الصحبة.

وهنا أجمع العلماء على أنه يشترط لتحقق الصحبة أن يكون اللقاء بالنبي ﷺ يقظةً، لا منامًا.

وممّن نقل الإجماع على ذلك المرداوي حيث قال: "وقولنا: يقظةً، احترازٌ ممن رآه منامًا، فإنه لا يسمى صحابيًا إجماعًا وهو ظاهر."[١]

وصرّح بهذا الشرط جمعٌ من العلماء كالبرماوي[٢]، وابن حجر[٣]، والسخاوي[٤].

قال ابن حجر: "المراد بهذه الرؤية من اتفقت له ممن تقدم شرحه وهو يقظان."[٥]

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- إجماع العلماء على كون اللقاء بالنبي ﷺ يقظة لا منامًا.[٦]

٢- أن رؤية النبي ﷺ في المنام، مما يرجع إلى الأمور المعنوية لا الأحكام الشرعية، والصحبة حكم شرعي ظاهر لا يثبت بالمنامات والرؤى.[٧]

وبعض العلماء يعبّر عن هذا الشرط بشيء من العموم، فيقولون: يشترط لاعتبار الصحبة كون اللقاء بالنبي ﷺ في عالم الشهادة.[٨]

---

(١) التحبير شرح التحرير (١٩٩٧/٤).

(٢) ينظر: الفوائد السنية شرح الألفية (١٠٧٠/٣).

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/٧).

(٤) ينظر: فتح المغيث (٨٢/٣).

(٥) فتح الباري (٧/٧).

(٦) ينظر: التحبير شرح التحرير (١٩٩٧/٤).

(٧) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/٧).

(٨) ينظر: تدريب الراوي (٢١٠/٢)، التقييد والإيضاح (٢٩٥)، التحبير شرح التحرير (٢٠٠٣/٤).

فيخرج بهذا الشرط: من رأى النبي ﷺ في المنام، ومن رأى النبي ﷺ من الأنبياء- عليهم السلام- والملائكة ومسلمي الجن؛ لأن رؤيتهم للنبي ﷺ في عالم الغيب لا الشهادة.

قال العراقي: "وأما كون رؤيته ﷺ في عالم الشهادة فالظاهر اشتراطه أيضا، حتى لا يطلق اسم الصحبة على من رآه من الملائكة والنبيين."[(١)]

وخصّ بعضهم من الأنبياء عيسى عليه السلام باجتماع الفضيلتين له: النبوة والصحبة. ووجّهوا اختصاصه بذلك كونه رأى النبي ﷺ في الأرض وهو حي، وبأنه ينزل في آخر الزمان مقتديا بشريعة نبينا محمد ﷺ.[(٢)]

وخصّ بعض العلماء الملائكة وأثبت وصف الصحبة لمن رأى النبي ﷺ منهم بناءً على أنه ﷺ مبعوثٌ إليهم.[(٣)]

وخصّ بعض العلماء الجن وأثبتوا الصحبة لمن قدم إلى النبي ﷺ من مؤمني الجن؛ وأن الجن من جملة المكلفين الذين شملتهم الرسالة والبعثة.[(٤)]

فيتقرر مما سبق أن كون اللقاء بالنبي ﷺ يقظةً شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ لثبوت الصحبة.

---

(١) التقييد والإيضاح (٢٩٥).

(٢) ينظر: تدريب الراوي (٢/ ٢١٠)، التقييد والإيضاح (٢٩٥- ٢٩٦)، شرح نخبة الفكر للقاري (٥٨٥- ٥٨٦).

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٧/ ٧).

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم (٥/٨٧)، التقييد والإيضاح (٢٩٥)، فتح الباري لابن حجر (٧/٦- ٧)، التحبير (٤/٢٠٠٢- ٢٠٠٣).

المطلب السادس

الرواية وأخذ العلم عن النبي ﷺ

المراد بالرواية: تحمّل أحاديث النبي ﷺ وتبليغها.

والمراد بأخذ العلم عن النبي ﷺ: أي تعلم الدين والأحكام من النبي ﷺ.

والرواية وأخذ العلم وإن كان بينهما فرقٌ في المعنى، إلا أن كثيرًا من العلماء في هذه المسألة لم يفرّقوا بينهما، فعبر بعضهم بأخذ العلم وعبر بعضهم بالرواية.[١]

واختلف العلماء في اشتراط الرواية وأخذ العلم عن النبي ﷺ لثبوت صفة الصحبة، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط في ثبوت صفة الصحبة أن يكون الشخص ممن روى عن النبي ﷺ وأخذ عنه العلم.

نسب هذا القول إلى جمهور العلماء[٢]، وهو مذهب جمهور المحدثين[٣]، وإليه ذهب أكثر الشافعية[٤]، والإمام أحمد وأصحابه[٥].

وهو اختيار كثير من الأصوليين كأبي الخطاب[٦]، وابن الحاجب[٧]، والعلائي[٨]، والبرماوي[٩]، وابن حجر.[١٠]

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٣٧).

(٢) ينظر: إرشاد الفحول (١/١٨٨).

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٦/٧).

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي (٢/١١٢).

(٥) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٧- ٩٨٨)، المدخل لابن بدران (٢١٦).

(٦) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣/١٧٣).

(٧) ينظر: مختصر ابن الحاجب ومعه رفع الحاجب (٢/٤٠٢)

(٨) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٥٠).

(٩) ينظر الفوائد السنية شرح الألفية (٣/ ١٠٧٠).

(١٠) ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة (١/٦).

قال أبو الخطاب: "أما أخذ العلم فليس بشرطٍ في تسمية الصاحب."[1]

وقال ابن الحاجب: "الصحابي من رأى النبي- عليه الصلاة والسلام- وإن لم يروِ ولم تطل".[2]

وقال ابن حجر: "الصحابي من لقي النبي مؤمنًا به ومات على الإسلام. فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو."[3]

واستدل به أصحاب هذا القول بما يأتي:

١- قالﷺ: (طوبى لمن رآني ومن رأى من رآني [4].)

ووجه الدلالة: أن الحديث أثبت لمن رأى النبي ﷺ فضلاً ومزية، وهي إشارة إلى الصحبة وشرفها، وقد اكتفى بمجرد الرؤية من غير ذكر للرواية وأخذ العلم، مما يدل على عدم اشتراطها لثبوت الصحبة.[5]

٢- أن اشتراط الرواية عن النبي ﷺ وأخذ العلم عنه، لا يدل عليه المعنى اللغوي ولا المعنى العرفي للفظ (الصحابي)، فالمعنى اللغوي للصاحب يصدق على أدنى مصاحبة، والمعنى العرفي يقتضي طول الملازمة، فلا يدلان على اشتراط الرواية عن النبي ﷺ أو أخذ العلم عنه، ولذا من اختص بإنسان لخدمته أو غيرها، قيل: صاحِب فلان، ولو لم يأخذ منه علماً قط.[6]

٣- أن الصُحْبة للرسول ﷺ مختلفة؛ لأن أحواله كانت مختلفة، فتارةً يكون مشتغلاً بالجهاد، وتارةً يكون مُذَكِّرًا بآلاء الله ونعمه، وتارةً ببيان الأحكام الشرعية والآداب الحكمية، وتارة يكون مشتغلاً بشأن نفسه كخروجه إلى الغائط، وإذا قصرنا صُحبته على مَن جالسه حال إيراد العلم حرمنا مَن حمل له إداوة إلى الغائط، أو ناوله أحجار الاستجمار، أو خرج معه للجهاد، ولا وجه لحرمان مَن صَحِبَهُ في أحدِ هذه الأمور اسم الصحبة، فلا يُسلب اسم الصحبة لسلب نوعٍ منها.[7]

---

(١) التمهيد لأبي الخطاب (١٧٣/٣).

(٢) مختصر ابن الحاجب ومعه رفع الحاجب (٤٠٢/٢).

(٣) الإصابة (٦/١).

(٤) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٢٠/٢٢)، ح (٢٩)، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٧٣٨)، ح (٣٩٢٦).

(٥) ينظر: شرح نخبة الفكر للقاري (٥٧٩).

(٦) ينظر: العدة لأبي يعلى (٩٨٩/٣)، التمهيد لأبي الخطاب (١٧٣/٣)، إجابة السائل للصنعاني (١٢٩).

(٧) ينظر: الواضح لابن عقيل (٦١/٥- ٦٢).

٤- أن الرواية لم تثبت إلا عن عددٍ يسيرٍ من الصحابة بالنسبة إلى مجموع من كان مع النبي ﷺ، فلا يلزم من عدم اتصال روايةٍ عن أحدٍ منهم، أن لا يكون روى شيئًا بالكلية.[١]

القول الثاني: أنه يشترط في ثبوت صفة الصحبة أن يكون الشخص ممن روى عن النبي ﷺ وأخذ عنه العلم.

نُقل القول بهذا عن الجاحظ[٢].

قال القرافي: "قال عمرو بن بحر: هو مَن طالت صحبته له عليه السلام وأخَذَ عنه العلم."[٣]

وحكى البرماوي هذا القول[٤] ولم ينسبه لأحد.

ودليل هذا القول: أن أخْذ العلم والرواية عن النبي ﷺ هما المقصود الأعظم من صحبة النبي ﷺ لتبليغ الأحكام؛ فلذا لابد منهما لثبوت صفة الصحبة.[٥]

ويمكن أن يناقش: بأن أخذ العلم عن النبي ﷺ وروايته ثمرة لصحبة النبي ﷺ، فكيف تكون ثمرة الشيء شرطاً لتحققه؟

والراجح- والله أعلم- عدم اشتراط الرواية وأخذ العلم عن النبي ﷺ؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يختلفون في الرواية عن النبي ﷺ، فدواعيهم كانت مختلفة، وكان بعضهم يؤثرون الاشتغال بالجهاد على الرواية، فلم يروِ بعضهم الأحاديث، فلا تكون عدم روايتهم للأحاديث مانعًا من إجراء اسم الصحابي عليهم.[٦]

فيتقرر مما سبق أن الرواية وأخذ العلم عن النبي ﷺ ليس شرطًا صحيحًا لثبوت صفة الصحبة.

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٥١).

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٨)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/١٧٣)، الواضح لابن عقيل (٥/٦٠)، نفائس الأصول للقرافي (٦/٢٩٠٩)، فتح المغيث (٣/٨٦).

والجاحظ هو: أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب البصري، المشهور بالجاحظ، ولد سنة (١٥٩هـ)، وتوفي سنة (٢٥٥هـ)، وعمره (٩٦) سنة، له: البيان والتبيين، والبخلاء، وكتاب الحيوان، ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٢/٢١٢)، معجم الأدباء لياقوت الحموي (٥/٢١٠)، وفيات الأعيان (٣/٤٧٠).

(٣) نفائس الأصول (٦/٢٩٠٩).

(٤) ينظر: الفوائد السنية شرح الألفية (٣/١٠٧٨).

(٥) ينظر: شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع ومعه حاشية العطار (٢/١٩٨).

(٦) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٩)، الواضح لابن عقيل (٥/٦٢).

المطلب السابع

طول الصحبة والملازمة للنبي ﷺ

لقي بعض المسلمين النبي ﷺ، ولكن لم تطل صحبتهم له، إما لتأخر إسلامهم، أو لكونهم أسلموا ولقوا النبي ﷺ ثم رجعوا إلى قومهم، أو لغير ذلك من الأسباب، فهل يثبت لهؤلاء اسم الصحابة؟ وهل يشترط لإطلاق اسم الصحابي، طول الصحبة والملازمة للنبي ﷺ؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط طول الصحبة والملازمة للنبي ﷺ من أجل ثبوت وصف الصحبة.

وهو مذهب الإمام مالك(١)، وأكثر الشافعية(٢)، والإمام أحمد وأصحابه(٣)، وإليه ذهب بعض الأصوليين كابن حزم(٤)، وابن عقيل(٥)، والآمدي(٦)، وابن الحاجب(٧)، والبرماوي(٨).

---

(١) ينظر: صحة أصول أهل المدينة مع مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (٢٠/٢٩٨).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٢/١١٢).

(٣) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٧- ٩٨٨)، صحة أصول أهل المدينة مع مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (٢٠/٢٩٨)، المدخل لابن بدران (٢١٦).

(٤) ينظر الإحكام لابن حزم (٥/٨٦- ٨٧).

(٥) ينظر: الواضح لابن عقيل (٥/٦١).

وابن عقيل هو: أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد البغدادي الظفري، حنبلي المذهب، ولد سنة (٤٣١هـ)، وتوفي سنة (٥١٣هـ) وعمره (٨٢) سنة، له: الفنون، والجدل، والواضح، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٩/٤٤٣)، البداية والنهاية (١٢/٦٧٧)، مختصر طبقات الحنابلة (٣٧).

(٦) ينظر: الإحكام للآمدي (٢/١١٢).

والآمدي هو: أبو الحسن، علي بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، ولد سنة (٥٥٠هـ)، وتوفي سنة (٦٣١هـ) وعمره (٨١) سنة، له: الإحكام في أصول الأحكام، ودقائق الحقائق، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٢٣/٣٦٤)، البداية والنهاية (١٣/١٦٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/٧٩).

(٧) ينظر: مختصر ابن الحاجب ومعه رفع الحاجب (٢/٤٠٢).

(٨) ينظر: الفوائد السنية شرح الألفية (٣/١٠٧٠).

وهو مذهب جمهور المحدثين[1]، وحكاه النووي[2] عن جميعهم[3].

قال الآمدي: "ذهب أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل إلى أن الصحابي: من رأى النبي، وإن لم يختص به اختصاص المصحوب، ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته."[4]

وقال ابن الحاجب: "الصحابي من رأى النبي- عليه الصلاة والسلام- وإن لم يرو ولم تطل".[5]

وقال النووي: "أما الصحابي فكل مسلمٍ رأى رسول الله ﷺ ولو لحظة، هذا هو الصحيح في حدّه، وهو مذهب أحمد بن حنبل وأبي عبد الله البخاري في صحيحه والمحدثين كافة."[6]

واستدل أصحاب هذا القول بالآتي:

١- قول النبي ﷺ: (طوبى لمن رآني ومن رأى من رآني)[7].

ووجه الدلالة: أن الحديث أثبت لمن رأى النبي ﷺ فضلاً ومزية، وهي إشارة إلى الصحبة وشرفها، وقد اكتفى بمجرد الرؤية من غير ذكر لطول الصحبة، مما يدل على عدم اشتراطها لثبوت الصحبة.[8]

٢- أن الصاحب اسم مشتق من الصحبة، ولا خلاف بين أهل اللغة أنها تعم القليل والكثير، فهي للقدر المشترك بينهما، يقال: صحبته سنة وصحبته ساعة، ولو حلف لا يصحب فلانا في السفر فإنه يحنث بصحبته ساعة، ولو قال قائل: صحبت فلانا، فيصح أن يستفهم منه ويقال له: صحبته ساعة أو يوما؟ وصحبته في السفرِ؟ أو في أخذِ العلم؟ فالصحبة شاملة لجميع

---

(١) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٣٣)، فتح الباري لابن حجر (٦/٧).

(٢) هوأبو زكريا، يحي بن حزام الحزامي النووي الشافعي، ولد سنة (٦٣١هـ)، وتوفي سنة (٦٧٦هـ)، وعمره (٤٥) سنة، له: روضة الطالبين، ورياض الصالحين، والأربعون النووية، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (٣٢٢/١٤)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١٥٣/٢)، شذرات الذهب (٦١٨/٧)

(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٣٦/١).

(٤) الإحكام للآمدي (١١٢/٢).

(٥) مختصر ابن الحاجب ومعه رفع الحاجب (٤٠٢/٢).

(٦) شرح النووي على صحيح مسلم (٣٥/١- ٣٦).

(٧) تقدم تخريجه ص٥٧.

(٨) ينظر: شرح نخبة الفكر للقاري (٥٧٩).

هذه الصور، غير مختصة بواحدة منها، فيكون إطلاق اسم الصحابي على من صحب النبي ﷺ أدنى صحبة، إطلاقٌ موافقٌ للمعنى اللغوي، فينبغي المصير إليه.(١)

وأجيب عنه بما يأتي:

١- أن هذا التقسيم إنما يجب في اسم الصحبة التي هي المصدر، أما اسم الفاعل الذي هو (الصاحب) فلا يطلق إلا على الملازم الذي كثرت منه الصحبة، كما يقال: المزني(٢)، والربيع(٣) صاحبا الشافعي، وأبو يوسف(٤) ومحمد(٥) صاحبا أبي حنيفة.

فلا يلزم من كون (الصحبة) للقدر المشترك بين القليل والكثير، أن يكون (الصاحب) كذلك ولا يحسن الاستفهام عند إطلاق لفظ (الصاحب) كما يحسن عند إطلاق المصدر.

وكذلك الحنث في اليمين أيضا، فإنه إذا حلف أن لا يكون (صاحبًا) لفلان، لم يحنث بصحبته ساعة لطيفة.(٦)

٢- لو سلمنا أن اللغة توجب ذلك في الصاحب لغةً، فإنه قد تقرر للأئمة عرف في أنهم لا يستعملون هذا الاسم إلا فيمن كثرت صحبته، ولا يطلقونه على مَن لقي المرء ساعة ومشى معه

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣ / ٩٨٨)، التمهيد لأبي الخطاب (٣- ١٧٣)، الواضح لابن عقيل (٦١/٥)، الإحكام للآمدي (١١٢/٢- ١١٣)، رفع الحاجب (٤٠٤/٢)، التقرير والتحبير (٣٤٩/٢)، فتح المغيث (٨٠/٣).

(٢) هوأبو إبراهيم، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني الشافعي، ولد سنة (١٧٥هـ)، وتوفي سنة (٢٦٤هـ)، وعمره (٨٩) سنة، له: المختصر، الجامع الكبير، المنثور، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٩٢/١٢)، البداية والنهاية (٤٤/١٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٥٨/١).

(٣) هو أبو محمد، الربيع بن سليمان المرادي بالولاء، صاحب الشافعي، وراوية كتبه، روى عنه أبو داود، والنسائي، وأبو زرعه، وأبو حاتم، توفي سنة ٢٧٠هـ. ينظر في ترجمته: الانتقاء لابن عبد البر (١١٢)، طبقات الفقهاء للشيرازي (٩٨)، طبقات الشافعية الكبرى (١٣١/٢).

(٤) هو أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الكوفي، الشهير بالقاضي أبي يوسف، حنفي المذهب، ولد سنة (١١٣هـ)، وتوفي سنة (١٨٣هـ)، وقيل: (١٨٢هـ) وهو الأصح، وعمره (٦٩) سنة، له: الأمالي، النوادر، الخراج، ينظر في ترجمته: شذرات الذهب (٣٦٧/٢)، الفوائد البهية (٢٢٥)، هدية العارفين (٥٣٦/٦).

(٥) هو أبو عبدالله، محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، حنفي المذهب، توفي سنة (١٨٩هـ)، له: السيل الكبير، المبسوط في فروع الفقه، الجامع الكبير والصغير، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (٦٣٤/٩)، الجواهر المضية (١٢٢/٣)، الفوائد البهية (١٦٣).

(٦) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٤٣).

خطىً وسمع منه حديثا، والعرف مُقدم على اللغة، فلذا يتبادر هذا المعنى العرفي من إطلاق اسم الصحابي.[1]

القول الثاني: أنه يشترط طول الصحبة والملازمة للنبي ﷺ.

وهو مذهب جمهور الأصوليين[2]، وإليه ذهب بعض المحدثين.[3]

قال البرماوي: "وشرط بعضهم أن تطول الصحبة وتكثر المجالسة على طريق التبع له والأخذ عنه وينقل ذلك عن أهل الأصول أو بعضهم."[4]

وقال السيوطي: "وعن أصحاب الأصول أو بعضهم أنه من طالت مجالسته له... وعن بعض أهل الحديث موافقة ما ذكر عن أهل الأصول."[5]

واستدل أصحاب هذا القول بالآتي:

١- ما جاء عن أنس بن مالك[6] رضي الله عنه أنه قيل له: هل بقي من أصحاب رسول الله ﷺ أحد غيرك؟ قال: "بقي ناسٌ من الأعراب قد رأوه فأما مَن صحبه فلا." [7]

فأنس رضي الله عنه لم يثبت الصحبة لأولئك الأعراب مع أنهم لقوا النبي ﷺ؛ لأنهم لم يلازموه، فدلّ على اشتراط طول الصحبة والملازمة لإطلاق اسم الصحابي[8].

وأجيب عنه: بأن أنسًا رضي الله عنه أراد إثبات صحبة خاصة ليست لأولئك الأعراب، لا نفي مطلق الصحبة عنهم.[9]

---

(١) ينظر: شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب (٤٥٨/٢)، التقرير والتحبير (٢/ ٣٤٩)، تيسير التحرير (٦٦/٣).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٥٦٠/٢)، تيسير التحرير (٦٦/٣)، فواتح الرحموت (٢/ ١٩٦).

(٣) ينظر: تدريب الراوي (٢١٠/٢).

(٤) الفوائد السنية شرح الألفية (١٠٧٩/٣).

(٥) تدريب الراوي (٢١٠/٢).

(٦) هو أبو حمزة، أنس بن مالك بن النضر الخزرجي الأنصاري، ولد قبل الهجرة بعشر سنين، وخدم النبي ﷺ عشر سنين، توفي سنة ٩١هـ. ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل (٢١٢/٢)، الثقات لابن حبان (٤/٣)، سير أعلام النبلاء (٣٩٦/٣)، تهذيب التهذيب (٣٢٩/١) .

(٧) رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٧٩/٩)، وابن الصلاح في مقدمته وقال: "إسناده جيد."(٢٩٩).

(٨) ينظر: تدريب الراوي (٢١١/٢)، فتح المغيث (٨٥/٣).

(٩) ينظر: تدريب الراوي (٢١١/٢)، فتح المغيث (٨٥/٣).

٢- أن الصاحب في العرف لا يقع إلا على الملازم المكاثر، فأصحاب القرية ملازموها وأصحاب الكهف ملازموه، ويقال: أصحاب أبي حنيفة لمن نقل عنه العلم وعُرف به ولازمه، أما جيرانه ومن صلّى خلفه أو عامله أو استفتاه، فلا يسمى صاحبًا له على الإطلاق، وإنما يكون على التقييد، فيقال: صاحبه في السفر، أوفي السفينة. ولهذا لا يقال: أصحاب الحديث إلا لأهله والمكاثرين لدراسته وقراءته، فصيغة الصحبة موضوعة لهذا دون ما سواه، وكذا اسم الصحابي لا يطلق في العرف إلا على من اختص بالنبي ﷺ ولازمه، دون من لم يلازمه، وإن كان قد رآه وسمع منه، كمن ورد عليه من الوفود والرسل ومَن يجري مجراهم.[١]

وأجيب عنه:

بعدم التسليم بأن اسم الصاحب لا يطلق إلا على المُكاثر المُلازم، فإنه لا يلزم من صحة إطلاق هذا الاسم على المُكاثر المُلازم كما في الصور المستشهد بها امتناع إطلاقه على غيره، بل إطلاقه على الملازم وغيره إطلاق صحيح، ومَن صحب عالماً على وجه التبع له في العلم أطلق عليه اسم الصاحب، وكذلك مَن صحب شخصًا يومًا على وجه الخدمة، يقال: هذا صاحب فلان، وأما مَن مشى معه في الطريق أو جالسه ساعة، فلا يطلق عليه صاحب فلان؛ لأنه غير فاعلٍ لذلك على وجه التتبع والاقتداء به، ومن كان في وقت الرسول ﷺ من المؤمنين فإنهم أتباعه، فلذا كل مَن صحبه منهم أدنى مصاحبة أُطلق عليه اسم الصحابي، ومَن ورد على النبي ﷺ من الوفود والرسل إن كانوا مؤمنين به فإنه يقع عليهم اسم الصحابة، وإن كانوا كفارًا لم يقع عليهم؛ لأنهم غير تابعين له.[٢]

٣- أنه يحسن النفي لاسم الصحبة عمن التقى بالنبي ﷺ لكن لم يلازمه، فيقال: فلان لم يصحب النبي ﷺ لكن وفد عليه، أو جاءه في رسالة، أو سايره في الغزوة الفلانية. ويحسن أن يقول القائل: لم أصحب أبا حنيفة، لكن رأيته وصليت خلفه، والأصل في النفي أن يكون محمولًا

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٩)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ١٧٤)، الواضح لابن عقيل (٥/٦٢- ٦٣)، الإحكام للآمدي (٢/١١٣- ١١٤).

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/٩٨٩/٩٩٠)، التمهيد لأبي الخطاب (٣/ ١٧٤)، الواضح لابن عقيل (٥/٦٢- ٦٣)، الإحكام للآمدي (٢/١١٤).

على حقيقته، فعُلم بهذا أن الصاحب لا يقع حقيقة إلا على الملازم.[1]

وأجيب عنه:

بالمنع من صحة النفي؛ لأن النفي إن كان لمطلق الصحبة- وكلامنا فيها- فلا يصح، وأما إن كان للصحبة الخاصة وهي الصحبة الطويلة فيصح، وصحة نفي الأخص وهو الصحبة المقيدة لا يستلزم صحة نفي الأعم وهي مطلق الصحبة.[2]

والراجح- والله أعلم- عدم اشتراط طول الصحبة والملازمة للنبيﷺ في ثبوت صفة الصحبة؛ لأن مطالعة النبي ﷺ ورؤيته، شرفٌ عظيمٌ، فيعطى مَن رآه من المسلمين حكم الصحبة [3]، لاسيما وأن هذا موافقٌ للإطلاق اللغوي الذي يصدق على أدنى مصاحبة.

فيتبين بعد عرض المسألة عدم صحة اشتراط طول الصحبة والملازمة للنبيﷺ في ثبوت صفة الصحبة.

(١) ينظر: الواضح لابن عقيل (٦٣/٥)، الإحكام للآمدي (١١٣/٢).

(٢) ينظر: رفع الحاجب (٤٠٥/٢).

(٣) ينظر: تحقيق منيف الرتبة (٤٣)، شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع ومعه حاشية العطار (١٩٨/٢).

المبحث الثاني

شروط الاحتجاج بقول الصحابي

وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: انتفاء انتشار قول الصحابي بين الصحابة.

المطلب الثاني: انتفاء العلمِ بوجود المخالِف من الصحابة.

المطلب الثالث: انتفاء رجوع الصحابي عن قوله.

المطلب الرابع: انتفاء مخالفة قول الصحابي لنصٍّ من الكتاب أو السنة.

المطلب الخامس: كون الصحابي- صاحب القول- من أهل الاجتهاد والفتوى.

المطلب السادس: ورودُ نص في موافقة قول الصحابي، وإن كان للاجتهاد فيه مجال.

المطلب السابع: كون قول الصحابي مخالفًا للقياس.

المطلب الثامن: كون قول الصحابي معتضدًا بالقياس.

المطلب الأول

انتفاء انتشار قول الصحابي بين الصحابة

المراد بانتفاء انتشار قول الصحابي بين الصحابة: أن يكون هذا القول الذي قال به الصحابي لم ينتشر بين سائر الصحابة، أو لا يُعلم أنه انتشر واشتهر بينهم.

فيشمل هذا ما عُلِم قطعًا بعدم انتشاره بين الصحابة، أو ما غلَب على الظن عدم انتشاره بين الصحابة.

ومن الأمور التي تدل على عدم انتشار قول الصحابي ما يلي:

١- أن يُنقل عن بعض الصحابة ما يفيد عدم معرفتهم بقول هذا الصحابي.

٢- أن لا يكون الصحابي صاحب القول ممّن تنتشر قضاياه وأقواله عادة، كالخلفاء الأربعة، فإن أقوالهم عادةً لا تخفى على عامة الصحابة.

٣- أن يكون الصحابي سكَن في مكانٍ لا يتوفر فيه الصحابة، كأن يكون ممن سكن الكوفة، وأكثر الصحابة في المدينة.

٤- أن لا يكون قول الصحابي بحضرة جماعة كثيرة، ومشهدٍ عظيمٍ مشهور.[1]

وقد اختلف الأصوليون في اشتراط عدم انتشار قول الصحابي بين الصحابة على قولين:

القول الأول: أنه يشترط عدم انتشار قول الصحابي بين الصحابة.

وهذا القول يفهم من كلام كثير من الأصوليين في بيان محل النزاع في مسألة (حجية قول الصحابي).[2]

---

(١) ينظر: المنهاج في ترتيب الحجاج للباجي (١٣٩).

(٢) ينظر: رسالة في أصول الفقه للعكبري (١٤١/١)، كشف الأسرار للبخاري (٣٣٤/٣)، إجمال الإصابة للعلائي (٣٥)، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي (٢٩٥)، شرح الكوكب المنير (٤٢٢/٤- ٤٢٣).

قال ابن القيم[1]: "وإن لم يشتهر قوله، أولم يُعلم هل اشتهر أم لا، فاختلف الناس هل يكون حجة أم لا؟ فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة. "[2]

وقال المرداوي: "وإن لم ينتشر فحجة.[3]"

ودليل هذا القول: أن قول الصحابي إذا عُلِم انتشاره بين الصحابة فلا يخلو من ثلاث حالات:

الأولى: أن يظهر من بعض الصحابة مخالفةٌ لقوله، فهنا تعارضَ قولُ صحابي مع قولِ صحابيٍّ آخر، فتكون المسألة مختلف فيها.

الحالة الثانية: أن يظهر من بقية الصحابة موافقة وإقرار لقوله، فهذا إجماع قطعي.

الحالة الثالثة: أن لا يُنقل مخالفة ولا موافقة من بقية الصحابة، فيكون هذا من قبيل الإجماع السكوتي، حيث لم يُنكروا على القائل قوله، مع علمهم ومعرفتهم بالقول.

فانتشاره قول الصحابي—إن لم يظهر له مخالف أو ظهر له موافق- يجعل قوله حجة، لا لأنه قول صحابي، بل لأنه من قبيل الإجماع، أما إذا لم ينتشر قوله فتكون حجية قوله بناءً على أنه قول صحابي؛ لأن الكلام في حجية قول الصحابي من حيث هو قول صحابي، فيشترط فيه أن لا يُعلم له انتشار بين الصحابة.[4]

القول الثاني: أنه يشترط انتشار قول الصحابي بين الصحابة.

وهو رواية عن الإمام مالك[5]، وقولٌ للشافعي في القديم[6].

ودليل هذا القول: أن انتشار قول الصحابي وعدم مخالفة غيره من الصحابة له، مما يقوي قول

---

(١) هو أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية، حنبلي المذهب، ولد سنة (٦٩١هـ)، وتوفي سنة (٧٥١هـ) وعمره (٦٠) سنة، له: مدارج السالكين، زاد المعاد، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (٦٥٩/١٤)، الدرر الكامنة (٢١/٤)، شذرات الذهب (٢٨٧/٣).

(٢) إعلام الموقعين (٥٥٠/٥).

(٣) التحبير (٣٣٨٠/٨).

(٤) ينظر: رسالة في أصول الفقه للعكبري (١٤١/١)، كشف الأسرار للبخاري (٣٣٤/٣)، التحبير (٣٣٨٠/٨)، شرح الكوكب المنير (٤٢٢/٤- ٤٢٣).

(٥) ينظر: المنهاج في ترتيب الحجاج (١٤٣)، مراقي السعود للجكني (٤٠٢).

(٦) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٤٠/٩).

الصحابي؛ لأنه يبعد أن لا يكون الحق في هذا القول مع تطابق الجميع على السكوت عنه[1].

واعترض عليه: بأنا نسِّلم لكم أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالفه غيره من الصحابة يكون حجة، ولكنه حجة لأنه من قبيل الإجماع السكوتي، لا لأنه قول صحابي[2].

وأجيب: بأن اشتراط الانتشار لا يلزم عنه أنه بلغ كل الصحابة، وغيره من شروط الإجماع السكوتي، فلا يصْدُق عليه أنه إجماع سكوتي[3].

ويمكن أن يناقش: بأن المراد بانتشار القول أن يغلب على الظن بلوغه للكل أو الأكثر، أما إذا عُلِم بأنه لم يبلغ إلا جماعةً من الصحابة، فلا يُطلق عليه أنه منتشر.

والراجح -والله أعلم- القول الأول، القائل باشتراط انتفاء انتشار قول الصحابي بين الصحابة، وهذا لا يعني أن قول الصحابي إذا انتشر ليس بحجة، بل هو حجة أقوى من قوله إذا لم ينتشر، ولكن حجيته مستمدة من سكوت بقية الصحابة وعدم إنكارهم، فهو من قبيل الإجماع السكوتي، لا قول الصحابي.

فيتقرر مما سبق أن انتفاء انتشار قول الصحابي بين الصحابة شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ.

---

(١) ينظر: إجمال الإصابة (٣١).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٣٤)

(٣) ينظر: مراقي السعود (٤٠٢).

المطلب الثاني

انتفاء العلمِ بوجود المخالِف من الصحابة

قول الصحابي قد يُنقل، ولا يُعلم أن أحدًا من الصحابة خالفه في قوله، وقد تنقل مخالفة غيره من الصحابة له.

مثال ما اختلف عليه الصحابة: خلافهم في مَن تزوج بامرأة معتدة من غيره، ودخل بها(١):

فقول عمر بن الخطاب(٢) رضي الله عنه: أنه يُفرَّق بينهما، ثم لا ينكحها أبدا (٣).

وقول علي بن أبي طالب(٤) رضي الله عنه: أنها تُكمل ما بقي من عدتها الأولى، ثم تعتدُّ عدة أخرى، ثم يكون هذا الزوج خاطبًا ولا تحرم عليه (٥).

وقد اتفق العلماء على أن الصحابي إذا خالَف صحابيًا آخر، لم يكن قول أحدهما حجة على الأخر(٦).

واختلفوا في حجية قول الصحابي على غير الصحابة إذا خالفه صحابيٌ آخر، على قولين:

---

(١) ينظر: الأم للشافعي (٥/٢٣٣).

(٢) هو أبو حفص، عمر بن الخطاب بن نُفيل القرشي العدوي، ولد سنة (٤٠ق.هـ)، وقيل: بعد الفيل بـ (١٣) سنة، ثاني الخلفاء الراشدين، وفي سنة (٢٣هـ)، وعمره (٦٣) سنة، وقيل: (٥٥) سنة، ينظر في ترجمته: معرفة الصحابة (١/٣٨)، أسد الغابة (٤/١٥٦)، الإصابة (٤/١٦٩).

(٣) أخرجه الشافعي في المسند (٣٠١)، ح(١٤٣٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/١٦٩)، ح(١٩١٢٤)، والبيهقي في السنن الكبرى، ك (العِدد)، ب (اجتماع العدتين)، (٧/٤٤١)، ح(١٥٣١٦).

(٤) هو أَبو الحسن، علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله وصهره على ابنته فاطمة سيدة نساءِ العالمين، ولد سنة (٢٣ق. هـ) وهو أول من أسلم من الصبيان، كان شجاعا مقداما، شهد مع الرسول المشاهد كلها إلا تبوك فإن رسول الله خلفه على أَهله، استشهد سنة (٤٠هـ)، وعمره (٦٣) سنة، ينظر في ترجمته: معرفة الصحابة (١/٧٥)، أسد الغابة (٤/١٠٠)، الإصابة (٤/٥٦٤).

(٥) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ك (النكاح)، ب(نكاحها في عدتها) (٦/٢٠٨)، ح(١٠٥٣٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٥/١٦٩)، ح (١٩١٢٤).

(٦) ينظر: الواضح لابن عقيل (٥/٢١٠)، الإحكام للآمدي (٤/١٨٢).

القول الأول: أنه لا يشترط لحجية قول الصحابي انتفاء العلم بوجود المُخالف من الصحابة؛ فتعارض أقوال الصحابة لا يُسقط حجيتها.

وعزي القول بهذا إلى أبي حنيفة(١)، والشافعي(٢)، وذهب إليه بعض الحنفية(٣)، وممّن ذهب إليه كذلك العلائي(٤)، وابن النجار.(٥)

قال الشافعي: "العلم طبقات شتى:

الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة.

والثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفا منهم.

والرابعة اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في ذلك.

والخامسة القياس على بعض الطبقات. ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى."(٦)

فيفهم من كلام الشافعي وذكره لاختلاف الصحابة ضمن طبقات العلم، أنه يعتبر اختلافهم، ولا تسقط حجيّة أقوالهم بمجرد الاختلاف.

وقال الجويني: "قال[أي الشافعي] في بعض أقواله: إذا اختلف الصحابة فالتمسك بقول الخلفاء أولى؛ وهذا كالدليل على أنه لم يُسقط الاحتجاج بأقوال الصحابة لأجل الاختلاف."(٧)

---

(١) ينظر: إجمال الإصابة (٨٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٦/٦٢).

(٣) ينظر: أصول البزدوي (٢٣٩)، المبسوط للسرخسي (١٦/٨٣)، المغني للخبازي (٢٧٠)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٣٤)، التقرير والتحبير (٢/ ٤١٣).

(٤) ينظر: إجمال الإصابة (٧٩).

(٥) ينظر: شرح الكوكب المنير (٤/٤٢٣).

(٦) اختلاف مالك والشافعي مع الأم (٧/٢٥٦).

(٧) التلخيص في أصول الفقه (٣/٤٥١).

وقال السرخسي: "فكذلك عند اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم يصير إلى الترجيح، فإن لم يبن له وجه الترجيح فله أن يعمل بأي الأقاويل شاء؛ لأن بالتعارض لا تنعدم الحجة في أقاويلهم فينبغي أن يعمل بأحسنها في نفسه، ويكون ذلك عملا منه بالحجة."[1]

وقال العلائي: "ظنَّ قوم أن حجية قول الصحابي تزول إذا خالفه غيره من الصحابة؛ لأنه ليس اتباع قول أحدهما أولى من الآخر، وربما تعلق القائل بما تقدم من الإجماع وهو ضعيف."[2]

وانقسم أصحاب هذا القول في طريق تقديم أحد القولين على الآخر، إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهب إلى أن تقديم أحد القولين عن طريق الترجيح بينهما.

واستدلوا بقياس قول الصحابي على غيره من الأدلة المتعارضة، كالأخبار، والأقيسة، فكما أن الخبرين إذا تعارضا نلجأ إلى الترجيح بينهما، ولا نُسقط حجيتهما بالتعارض، فكذلك قول الصحابي إذا تعارض مع قول صحابي آخر، نُرجِّح بينهما، ولا تسقط حجيته لمجرد وجود المخالف.[3]

الفريق الثاني: ذهب إلى أنه يؤخذ بأي قولٍ منهما بالاختيار من غير ترجيح.

واستدلوا بأن اختلاف الصحابة على أقوال، تسويغٌ منهم للأخذ بكل واحد منها، فالأخذ بأي منها جائز باتفاق الصحابة[4].

وأجيب عنه: بأن الصحابة باختلافهم على قولين إنما سوغوا الأخذ بالأرجح منهما، وهذا يستلزم ترجيحًا، لا أنهم يُسوغون الأخذ بالتشهي من غير حجة[5].

والراجح- والله أعلم- أن طريق تقديم أحد أقوال الصحابة في حال اختلافهم هو الترجيح بينها، لا مجرد الاختيار بدون مرجِّح.

---

(١) المبسوط للسرخسي (٨٣/١٦).

(٢) إجمال الإصابة (٧٨).

(٣) ينظر: إجمال الإصابة (٧٨).

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (١٨٩/٣).

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (١٨٩/٣).

القول الثاني: أنه يشترط لحجية قول الصحابي انتفاء العلم بوجود المُخالف له من الصحابة؛ فإذا وُجِد المخالف من الصحابة لم يكن قول الصحابي حجة.

وعزي هذا القول إلى الإمام مالك[١]، ونُقل عن الشافعي في القديم[٢]، وذهب إليه بعض الأصوليين[٣].

قال الجويني: "الظاهر من المذاهب أنهم إذا اختلفوا سقط الاحتجاج بأقوالهم[٤]."

ونَقَل عن الشافعي قوله: "وإنما يكون حجة إذا لم يختلف الصحابة، ولكن نقل قول واحد عن واحد، ولم يظهر بخلاف فيكون حينئذ حجة[٥]."

وقال الأسمندي[٦]: "لو عُرِف له مخالف لا يكون حجة[٧]."

واستدل أصحاب هذا القول بأن اتباع قول أحد الصحابة ليس بأولى من اتباع قول الآخر، لذا لا يكون قول أحدهم حجة إذا خالفه غيره من الصحابة.[٨]

ويمكن أن يجاب عنه: بعدم التسليم، فقول أحد الصحابة قد يكون أولى من قول الآخر، إما لكونه أعلم، أو لأن القائلين بمثل قوله أكثر، أو لغير ذلك من المرجحات.

والذي يترجح- والله أعلم- أن انتفاء العلم بوجود المخالف من الصحابة ليس شرطًا معتبرًا لحجية قول الصحابي؛ فقول الصحابي لا تسقط حجيته لمجرد مخالفة صحابي آخر؛ لأن إعمال الدليل أولى من إهماله، ويفعل بالقولين المختلفين ما يفعل بالأدلة المتعارضة، فيُرجح

---

(١) ينظر: المنهاج للباجي (٢٣)، نشر البنود (٢/٢٦٤).

(٢) ينظر: التلخيص في أصول الفقه (٣/٤٥١)، المسودة لآل تيمية (٤١٨).

(٣) ينظر: التلخيص في أصول الفقه (٣/٤٥١).

(٤) التلخيص في أصول الفقه (٣/٤٥٣).

(٥) التلخيص في أصول الفقه (٣/٤٥١).

(٦) هو أبو الفتح، محمد بن عبدالحميد بن الحسن الأسمندي، حنفي المذهب، ولد سنة (٤٨٨هـ)، وتوفي سنة (٥٥٢هـ)، وعمره (٦٤)، سنة، له: مختلف الرواية، بذل النظر، ينظر في ترجمته: الجواهر المضية (٣/٢٠٨)، الفوائد البهية (١٧٦)، إيضاح المكنون للبغدادي (٣/١٧٥).

(٧) بذل النظر (٥٧٣).

(٨) ينظر: إجمال الإصابة (٧٨)، البحر المحيط (٦/٥٤).

بينهما، وأقوال الصحابة وإن اختلفت إلا أن بعضها أقوى من بعض فيرجح بينها بالمرجحات المختلفة.

فيتقرر مما سبق أن انتفاء العلمِ بوجود المخالِف من الصحابة ليس شرطًا صحيحًا لاعتبار قول الصحابي، فأقوال الصحابة لا تسقط حجيتها بمخالفة بعضهم لبعض، ولكن يُرجَّح بينها بالمرجِّحات المعتبرة.

المطلب الثالث

انتفاء رجوع الصحابي عن قوله

قد يقول الصحابي قولاً ثم يرجع عنه لعدة أسباب، أهمها:

١- أن يكون الصحابي قد قال قولاً بناءً على اجتهاده، ثم تبلغه في ذلك سنةٌ عن النبي ﷺ مخالفةٌ لقوله، فيرجع عن قوله الأول إلى قولٍ موافقٍ لما جاءت به السنة.

٢- أن يكون الصحابي قد قال قولاً بناءً على نص نُسخ ولم يبلغه الناسخ؛ فإذا بلغه رجع عن قوله الأول إلى قولٍ موافقٍ لما جاء به النص الناسخ.

٣- أن يكون الصحابي قد قال قولاً، ثم يرجع عنه للمصلحة التي جاءت الشريعة برعايتها.[(١)]

مثال رجوع الصحابي عن قوله: أن أبا بكرٍ الصديق رضي الله عنه كان يقول بعدم توريث الجدة، فروي له أن النبي ﷺ أعطى الجدة السدس، فرجع عن قوله بعدم توريثها، إلى القول بأن لها السدس، بما بلغه من سنة رسول الله ﷺ[(٢)].

ولذا اتفق العلماء القائلون بحجية قول الصحابي على أنه يشترط للاحتجاج بقول الصحابي انتفاء رجوعه عنه، وتسقط حجية قوله برجوعه عنه.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فإنَّ قوله بعد رجوعه عنه لا يكون حجة وفاقًا."[(٣)]

---

(١) ينظر: المسائل الفقهية التي حكي فيها رجوع الصحابة، خالد بن أحمد بابطين (٣).

(٢) عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال: (جاءت الجدة إلى أبي بكر تسأله ميراثها، فقال: ما لكِ في كتاب الله تعالى شيء، وما علمت لكِ في سنة نبي الله ﷺ شيئا؛ فارجعي حتى أسأل الناس؛ فسأل الناس، فقال المغيرة: شهدت رسول الله ﷺ أعطاها السدس. فقال: هل معك غيرك؟ فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة فأنفذه لها أبو بكر).

أخرجه الترمذي في سننه ك (الفرائض)، ب (ميراث الجدة)، (٤/٤٢٠) ح (٢١٠١)، وابن ماجه في ك (الفرائض)، ب (ميراث الجدة)، (٢/٩٠٩) ح (٢٧٢٤)، وأبو داود في ك (الفرائض)، ب (في الجدة)، (٣/٨١) ح (٢٨٩٦).

قال ابن حجر في التلخيص الحبير: "إسناده صحيح؛ لثقة رجاله، إلا أَنَّ صورته مُرْسَل." (٣/١٨٦) ح (١٣٤٩).

(٣) المسودة (٢٨٨).

ووجه اشتراط هذا الشرط ظاهرٌ، فإن رجوع الصحابي عن قوله إقرارٌ منه بخطئه، وأن الصواب في غيره، فلا يجوز أن يُنسب إليه وقد رجع عنه.

فتقرر مما سبق أنه يشترط للاحتجاج بقول الصحابي أن لا يظهر رجوعه عن هذا القول.

المطلب الرابع

انتفاء مخالفة قول الصحابي لنص من الكتاب أو السنة

المراد بانتفاء مخالفة قول الصحابي لنص من الكتاب والسنة: عدم مخالفة قول الصحابي لنصٍ من الكتاب أو السنة، مخالفة كليّة، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، أما إذا أمكن الجمع بينهما، بأن يكون تخصيصا لعموم الآية أو الحديث، أو تقييدًا لمطلقهما، فإنَّ الكلام في هذا يتعلق بمسألة أخرى وهي: اعتبار قول الصحابي من مخصصات العموم ومن مقيدات المطلق، والكلام فيها خارج عن موضوع بحثي.(١)

وقد اتفق العلماء القائلون بحجية قول الصحابي على أنه يشترط لحجية قول الصحابي ألا يخالف نصًّا من الكتاب أو السنة.(٢)

قال الإمام الشافعي: "ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمّن سمعها مقطوعٌ إلا باتباعهما؛ فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحدٍ منهم."(٣)

وقال الإمام أحمد بن حنبل: "إذا كان في المسألة عن النبي ﷺ حديث، لم نأخذ فيها بقول أحدٍ من الصحابة، ولا من بعدهم خلافه."(٤)

وقال العلائي: "الاتفاق على أن الصحابي غير الراوي للحديث إذا خالفه بالكلية لا يُعتد بمخالفته، ولا يُعلَّلُ بها الخبر، بل يُعمل به، ويعدِل عن مذهب الصحابي."(٥)

ويُستدل على هذا الشرط بأدلة منها:

---

(١) ينظر في ذلك: العدة لأبي يعلى (٢/٥٧٩)، التلخيص في أصول الفقه (٢/١٢٨)، قواطع الأدلة (١/٣٨٢)، شرح تنقيح الفصول (١٧١)، الإبهاج (٢/١٩٢)، القواعد والفوائد الأصولية (٢٩٦)، إرشاد الفحول (١/٣٩٦).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٦٤)، إجمال الإصابة (٩٢).

(٣) اختلاف مالك والشافعي مع الأم (٧/٢٥٦).

(٤) نقله ابن تيمية في المسودة (٢٤٨)

(٥) إجمال الإصابة (٩٢).

١- قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾[١].

وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾ ﴾[٢].

ووجه الدلالة: أن الأمر بالأخذ بما جاء في الكتاب والسنة، قد وردَ من غير تخصيصٍ لبعض الأمة دون بعض، فالخبر حجةٌ على كافة الأمة، والصحابي محجوجٌ به كغيره؛ ولذا لا يُعتبر قول الصحابي إذا خالف نصًّا من الكتاب أو السنة.[٣]

٢- إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ترك آرائهم إذا ثبتت مخالفتها للمروي عن الرسول ﷺ[٤]، ومن ذلك:

أ- أن أبا بكر رضي الله عنه ورّث الجدة بعد أن كان لا يرى لها شيئا؛ لما روي له أن النبي ﷺ أعطاها السدس.[٥]

ب- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ورّث المرأة من دية زوجها، بعد أن كان لا يرى لها شيئا؛ لما روي له أن النبي ﷺ ورثها من دية زوجها.[٦]

ج- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يرى المفاضلة بين ديات الأصابع بحسب

---

(١) الآية رقم (٣٦) من سورة الأحزاب.

(٢) من الآية رقم (٧) من سورة الحشر.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٤٢٠)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٢٦).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (٢/٦٦)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٢٦١).

(٥) تقدم تخريجه ص ٧٤.

(٦) عن سعيد بن المسيب قال: (كان عمر بن الخطاب يقول الدِّيةُ للعاقلة ولا ترثُ المرأةُ من دية زوجها شيئا حتى قال له الضَّحَّاكُ بن سفيان كتب إليَّ رسولُ الله ﷺ أن أُوَرِّثَ امرأةَ أشيم الضِّبَابِيِّ من دية زوجها، فرجع عمر.)

رواه أحمد في مسنده (٢٥/٢٤)، ح (١٥٧٤٦)، وأبو داود في سننه ك (الفرائض)، ب (في المرأة ترث من دية زوجها)، (٣/٩٠) ح (٢٩٢٩)، وروى الترمذي نحوه في سننه ك (الفرائض)، ب (ميراث المرأة من دية زوجها)، (٤/٤٢٥) ح (٢١١٠)، وقال: "حديث حسنٌ صحيح".

منافعها، فلما روي له عن النبي ﷺ أن الأصابع كلها سواء، رجع عن قوله الأول، وجعل دية الأصابع سواء.(١)

د- أن عثمان بن عفان(٢) رضي الله عنه كان يرى أن المتوفى عنها زوجها تعتدُّ حيث شاءت، فلما بلغه أن النبي ﷺ أمر المتوفى عنها زوجها أن تعتدَّ في بيت زوجها، رجع رضي الله عنه عن قوله الأول، إلى القول بأن المتوفى عنها زوجها تعتدُّ في بيت زوجها (٣).

وما فعله أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم من الرجوع عن أقوالهم، كان بمحضر من الصحابة، ولم يُنكر عليهم أحد، فكان إجماعًا منهم على وجوب الرجوع عن قول أحدهم لا يعتبر إذا خالف الكتاب أو السنة.

واستثنى بعض العلماء مخالفة الصحابي الراوي للحديث الذي رواه، فيأخذون بقول الصحابي الراوي، ولا يعملون بالحديث، واستثنى بعضهم أيضًا مخالفة الصحابي للحديث إذا كان الصحابي ممن لا يخفى عليه الحديث ولو لم يكن هو الراوي، فإنه يُؤخذ بقول الصحابي(٤).

واستدلوا بالأدلة الآتية:

١- أن قول الصحابي بخلاف الحديث الذي رواه من أبين الدلائل على الانقطاع؛ فإن الأمر لا يخلو من ثلاثة احتمالات:

---

(١) روي عن سعيد بن المسيب أن عمر جعل في الإبهام خمس عشرة، وفي السبابة عشرا، وفي الوسطى عشرا، وفي البنصر تسعا، وفي الخنصر ستا، حتى وجدنا كتابا عند آل حزم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الأصابع كلها سواء فأخذ به.

أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ك (العقول)، ب (الأصابع)، (٩/٣٨٤)، ح (١٧٦٩٨).

(٢) هو أبو عبدالله، عثمان بن عفان بن بنِ أبي العَاصِ بنِ أُمَيَّةَ بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي، يجتمع هو ورسول الله ﷺ في (عبد مناف)، ولد بعد الفيل بستّ سنوات، أسلم في أول الإسلام، ولقب بذي النورين؛لأنه تزوج من بنتي الرسول ﷺواحده بعد موت الأخرى، وهو ثالث الخلفاء الراشدين، استشهد سنة (٣٥هـ)، وعمره (٨٢) سنة، ينظر في ترجمته: معرفة الصحابة (١/٥٨)، أسد الغابة (٣/٦٠٦)، الإصابة (٣/٤١٩).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ك (الطلاق)، ب (أين تعتد المتوفى عنها)، (٧/٣٥) ح (١٢٠٧٦).

(٤) وهو قول أبي حنيفة وأكثر الحنفية، وقول للإمام مالك، ورواية عن الإمام أحمد، ينظر: أصول البزدوي مع الكافي (٣/١٣٥٤)، العدة لأبي يعلى (٢/٥٩٠)، أصول السرخسي (٢/٧)، المحصول لابن العربي (٨٩)، بذل النظر (٤٨٢)، المغني للخبازي (٢١٥)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٢٦)، الفوائد السنية (٤/١٣٨٥).

أن يكون قوله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث، فيصير بهذا فاسقًا لا تقبل روايته أصلاً، أو يكون ذلك منه عن غفلةٍ ونسيانٍ؛ وشهادة المغفل لا تكون حجة فكذلك خبره، أو يكون ذلك منه لأنه علم بنسخ حكم الحديث، أو لدليلٍ راجحٍ على هذا الخبر، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسينًا للظن بروايته وعمله.[1]

وأجيب عنه بما يأتي:

١- أن فسق الراوي إنما يلزم إذا ترَك العمل بالخبر من غير معارضٍ بالكلية، ولا ندَّعي ذلك؛ بل يجوز له تركه لمعارضٍ راجحٍ في ظنه، ولا يلزم فسقه إذا لم يكن راجحًا في نفس الأمر.[2]

٢- أن ظن كونه اطلع على ناسخ، أو دليل يترجح على هذا الخبر؛ وإن كان منقدحًا، فهو مرجوح؛ لأن الظن المستفاد من الخبر أرجح منه؛ لأنه لا يلزم إذا كانت المخالفة لدليل راجح بالنسبة إلى ظنه أن يكون كذلك في نفس الأمر؛ بل يجوز أن يكون مرجوحًا؛ وهو يظنه راجحًا، وهذا احتمال لا مدفع له؛ فلا يترك ظاهر هذا الخبر لهذا المحتمل.[3]

٣- أنه لا يحل أن يُظن بالصحابي أن يكون عنده ناسخ للنص، فيسكت عنه، ويبلِّغ إلينا المنسوخ دون البيان؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩﴾[4]، وقد نزه الله صحابة نبيه عن هذا.[5]

٢- أن الظاهر من حال الصحابي أنه إذا روى حديثا وعمل بغيره، أنه قد عَلِم أن مراد النبي ﷺ من الحديث غير ظاهره[6].

---

(١) ينظر: أصول البزدوي مع الكافي (١٣٥٤/٣)، أصول السرخسي (٦/٢)، بذل النظر (٤٨٢)، المغني للخبازي (٢١٧)، كشف الأسرار للبخاري (٩٨/٣)، إجمال الإصابة (٩١).

(٢) ينظر: إجمال الإصابة (٩٢).

(٣) ينظر: العدة لأبي يعلى (٥٩٢/٢)، إجمال الإصابة (٩١- ٩٢)

(٤) الآية رقم (١٥٩) من سورة البقرة.

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم (٢٤٢/٢)، الفقيه والمتفقه (٣٧٣/١).

(٦) ينظر: العدة لأبي يعلى (٥٩١/٢)، بذل النظر (٤٨٢).

وأجيب عنه: بأن الواجب على الصحابي أن ينقل إلينا ما علمه من مراد النبي ﷺ كما نقل إلينا ما سمعه من لفظه، وهذا الظاهر من عدالة الصحابة رضي الله عنهم وحرصهم على عدم كتمان العلم، فلمّا لم يفعل ذلك، علمنا أن هذا الصحابي ليس عنده علمٌ بمراد النبي ﷺ، فيكون حاله كحال من لم يعلم بالحديث، لذا لا يُقدم قوله على الحديث[١].

٣- أن الصحابي أعرف بمقاصد الشريعة؛ فقد شاهد الوحي، وحضر التنزيل، وعرف التأويل، فيجب قبول قوله[٢].

وأجيب عنه: بأنا نسلِّم قبول قوله في حال لم يكن مخالفا لنصٍّ من الكتاب والسنة، أما إذا خالف الخبر، فلا يُقبل قوله، فإنه يُحتمل أنه قال بخلاف الحديث نسياناً له، أو لظنه منسوخا وهو لم يُنسخ، أو اجتهد بتقديم غيره من النصوص عليه[٣].

والراجح- والله أعلم- أن مخالفة الصحابي للحديث غير معتبرة، سواءً كان هو الرواي، أو غيره.

قال ابن القيم: "والذي ندين الله به، ولا يسعنا غيره، وهو القصد في هذا الباب؛ أن الحديث إذا صح عن رسول الله ﷺ، ولم يصح عنه حديث آخر ينسخه، أن الفرض علينا، وعلى الأمة الأخذ بحديثه، وترك كل ما خالفه، ولا نتركه لخلاف أحد من الناس كائنا من كان، لا راويه ولا غيره، إذ من الممكن أن ينسى الراوي الحديث، أو لا يحضره وقت الفتيا، أو لا يتفطن لدلالته على تلك المسألة، أو يتأول فيه تأويلا مرجوحا، أو يقوم في ظنه ما يعارضه ولا يكون معارَضا في نفس الأمر."[٤]

فتقرر مما سبق أن القول باتباع مذهب الصحابي مشروط بعدم معارضته للكتاب أو السنة، فلا يكون قوله حجة إذا خالف نصاً من الكتاب أو السنة، ولو كان هو راوي الحديث.

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (٢/٥٩٢).

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (٢/٥٩٢).

(٣) ينظر: العدة لأبي يعلى (٢/٥٩٢).

(٤) إعلام الموقعين (٤/٤٠٨).

المطلب الخامس

كون الصحابي- صاحب القول- من أهل الاجتهاد والفتوى

لم يكن الصحابة رضي الله عنهم على درجة واحدة من العلم والفقه في الدين، ولم يكونوا جميعاً أهل فتيا واجتهاد، وإنما كان ذلك مختصًا بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه، وسائر دلالته بما تلقوه من النبي ﷺ، أو ممن سمعه منهم. [١]

لذا اتفق العلماء القائلون بحجية قول الصحابي على اشتراط كون الصحابي- صاحب القول- من أهل الاجتهاد والفتوى، دون غيره ممن لم يُعرف بذلك من الصحابة.

قال الأسمندي: "إن لم يكن من أهل العلم والاجتهاد لا يكون قوله حجة."[٢]

وقال ابن السبكي[٣]: "كلامنا إنما هو في الصحابي العالِم."[٤]

وقال زكريا الأنصاري[٥]: "قول غير المجتهد غير حجة وفاقًا مطلقًا.[٦]"

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- قول النبي ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) [٧].

---

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون (٤٤٦).

(٢) بذل النظر (٥٧٣).

(٣) هو أبو نصر، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي تاج الدين، شافعي المذهب، ولد سنة (٧٢٧هـ)، وتوفي سنة (٧٧١هـ) وعمره (٤٤) سنة، له: شرح المنهاج، تفسير القرآن، الطبقات، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣/١٠٤)، كشف الظنون (٢/١٠٩٩)، شذرات الذهب (٨/٣٧٨).

(٤) منع الموانع (٤٥١).

(٥) هو أبو يحيى، زكريا بن محمد بن أحمد السنيكي المصري، ولد سنة ٨٢٣هـ، فقيه شافعي، كان قاضيًا مفسرًا، من حفاظ الحديث، من مؤلفاته: (فتح الرحمن) في التفسير، و(تحفة الباري على صحيح البخاري)، و(غاية الوصول) في أصول الفقه، توفي سنة ٩٢٦هـ. ينظر في ترجمته: الكواكب السائرة للغزي (١/١٩٨)، الفتح المبين للمراغي (٣/٦٨).

(٦) حاشية زكريا الأنصاري على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع، ورقة (١٦٢/أ).

(٧) رواه ابن حزم في (الإحكام) (٦ /٢٤٤)، وابن عبد البر في (جامع بيان العلم) (٢ / ٩٢٥)، ح (١٧٦٠)، وقال =

فهذا الحديث عامٌ في الصحابة، وفيهم مَن لا يجوز تقليدهم بالإجماع، كالأعراب، فيدل على أن المراد بلفظ (أصحابي) ليس جميع الصحابة، وإنما أهل الفقه والعلم منهم.[1]

وأجيب عنه: بأن هذا الحديث مردود، لا يصح عن الرسول ﷺ[2].

٢- أن الصحابة لا يقبلون رواية الصحابي الذي لم يُعرف عندهم بتحمل العلم، فكذلك لا تُقبل أقوال من لم يُعرف بالعلم والاجتهاد منهم[3].

٣- يمكن أن يُستدل له أيضًا بأن حجية قول الصحابي لكونه شهد الوحي، وحضر التنزيل، وعرف التأويل، وعاصر النبي ﷺ، وأخذ الفقه والدين منه ﷺ؛ لهذا كان قوله حجة؛ لأن مَن كانت هذه صفته، كان أعرف بمراد الشرع، وأقرب إلى إصابة الحق، أما مَن لم يتصف بهذه الصفات من الصحابة بأن لم يكن من الذين حملوا العلم والفقه عن النبي ﷺ، فليس في قوله ما يجعله أقرب إلى إصابة الحق، فلا يكون حجة.

فيتبين مما سبق أنه يشترط لحجية قول الصحابي أن يكون ممّن عُرف بالاجتهاد، والفقه، والفتوى، دون غيره من الصحابة ممن لم يُعرف بذلك.

ابن حزم: "هذه رواية ساقطة؛ أبو سفيان ضعيف، والحارث بن غصين هذا هو أبو وهب الثقفي، وسلام بن سليمان يروي الأحاديث الموضوعة وهذا منها بلا شك."

وقال ابن عبد البر: "هذا إسناد لا تقوم به حجة؛ لأن الحارث بن غصين مجهول."

وقال الألباني في (السلسلة الضعيفة والموضوعة): "موضوع." (١/ ١٤٤)، ح (٥٨).

(١) ينظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٢٥٧)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٣٤).

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (٥/٦١).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (٣/١٣٥).

المطلب السادس

ورودُ نص في موافقة قول الصحابي، وإن كان للاجتهاد فيه مجال

المراد بورود نص في موافقة قول الصحابي: أن يرد نصٌّ من الشارع يشهد للصحابي صاحب القول بمزيدٍ علم في الفن الذي نُقل قوله فيه؛ وذلك كشهادة النبي ﷺ لزيد بن ثابت[(١)] رضي الله عنه في الفرائض، فإن النبي ﷺ قد قال: (أفرضهم زيد)[(٢)]، وكشهادته ﷺ لعلي رضي الله عنه في القضاء، حيث قال ﷺ: (أقضاهم علي)[(٣)].

وقد نُسب القول باشتراط هذا إلى الشافعي، قال الزركشي: "تصرفات الشافعي في الجديد تقتضي أن قوله حجة بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون لاجتهاد فيه مجال.

الثاني: أن يرد في موافقة قوله نص، وإن كان للاجتهاد فيه مجال، كما فعل في مسائل الفرائض مقلدًا زيدا فيها، لقوله ﷺ(: أفرضكم زيد)."[(٤)]

وقال ابن الرفعة[(٥)]: "الظاهر أن اختيار الشافعي لمذهب زيد اختيار تقليد، كما يقتضيه

---

(١) هو أبو سعيد، زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد الخزرجي الأنصاري، صحابي جليل، شيخ المقرئين، وعالم الفرضيين، كان أحد كتاب الوحي، شهد أحدا والمشاهد بعدها، توفي سنة ٤٥هـ. ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٥٣٧/٢)، أسد الغابة (٣٣٢/٢)، الإصابة (٥٩٢/٢).

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ك (المناقب)، ب (مناقب معاذ وزيد وأبيّ وأبي عبيدة)، (٦٦٥/٥)، ح (٣٧٩١)، وقال: "حديث حسنٌ صحيح".

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه ك (الإيمان وفضائل الصحابة)، ب (فضائل خباب)، (٥٥/١)، ح (١٥٤)، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه (٦٨/١).

(٤) البحر المحيط (٦٣/٦).

(٥) هو أبو العباس، أحمد بن محمد بن على بن مرتفع بن صارم بن الرفعة الأنصاري المصري نجم الدين، المعروف بابن الرفعة الشافعي، ولد سنة ٦٤٥هـ، من مؤلفاته: الإيضاح والتبيان في المكيال والميزان، وكفاية النبيه في شرح التنبيه، المطلب في شرح الوسيط توفي سنة ٧١٠هـ. ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى (٢٤/٩)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبه (٢١١/٢).

ظاهر لفظ الأم إذ قال الشافعي: وقلنا إذا ورث الجد مع الإخوة قاسمهم ما كانت المقاسمة خيرًا له من الثلث، فإذا كان الثلث خيرًا له منها أعطيه؛ وهذا قول زيد بن ثابت؛ وعنه قبلنا أكثر الفرائض؛ وهي التي لا نص فيها، ولا إجماع."(١)

وأنكر بعض الشافعية نسبة القول بهذا إلى الشافعي، ورأوا أن ما ذهب إليه الشافعي في الفرائض لم يكن احتجاجًا بقول زيد بن ثابت؛ وإنما هو اجتهاد من الشافعي وافق اجتهاد زيد، مع استئناسه بما روي عن زيد.(٢)

وقد ذكر ابن السبكي القول بهذا الشرط ولم ينسبه لأحد(٣).

ووجه اشتراط هذا الشرط عند القائلين به أن شهود الشارع لأحد الصحابة بمزية علم في ذلك الفن، يقتضي الاقتداء به؛ لغلبة الظن بصواب ما ذهب إليه.(٤)

والراجح- والله أعلم- عدم صحة هذا الشرط؛ لأن ورود النص في موافقة قول الصحابي وإن كان مما يقوّي الاحتجاج بقوله، إلا أنه لا يلزم بحيث تنتفي حجية قول الصحابي الذي لم يرد نصٌّ بموافقة قوله؛ لأن كثيرًا من فقهاء الصحابة ومجتهديهم لم ترد نصوص في موافقة قولهم، فاشتراط هذا الشرط يقتضي عدم حجية أقوالهم، وقصر الحجية على أقوال عدد يسير من صحابة رسول الله ﷺ، ولكن يعتبر ورود النص في موافقة قول الصحابي من مرجحات قوله عند تعارضه مع غيره، فيُرجَّح قول زيد في الفرائض لشهادة النص له.

ويتبين مما سبق أن ورودُ نص في موافقة قول الصحابي، ليس شرطًا معتبرًا للاحتجاج بقول الصحابي.

---

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٦/٦٤).

(٢) ينظر: رفع الحاجب لابن السبكي (٤/٥١٧- ٥١٦)، البحر المحيط (٦/٦٤)، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢/٣٥٦).

(٣) ينظر: منع الموانع لابن السبكي (٤٦١).

(٤) ينظر: البرهان للجويني (٢/٨٣٤)، قواطع الأدلة (٤/٤٨٧)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٢٩).

المطلب السابع

كون قول الصحابي مخالفًا للقياس

المراد بالقياس في هذا الشرط: القواعد العامة، ومنها: القياس بمعناه الأصولي.[1]

من أمثلة أقوال الصحابة المخالفة للقياس:

١- ما روي أن عثمان بن عفان رضي الله عنه قضى في امرأة قُتلت في الحرم بديةٍ وثُلُث دية؛ تغليظًا للدية؛ لأجل الحرم[2].

وهذا مخالفٌ لما يقتضيه القياس، فالقياس أنَّ ما وجب بقتل الخطأ لم يتغلظ بالزمان والمكان، كالكفارة لا تتغلظ بالزمان والمكان، وكحد الزنا لا يتغلظ بالزمان والمكان[3].

٢- ما روي عن ابن عباس[4] رضي الله عنه أنه قال في المصاحف: اشترها ولا تبعها[5].

وهذا مخالفٌ لما يقتضيه القياس، فالقياس أنَّ ما جاز شراؤه جاز بيعه[6].

وقد اختلف العلماء في اشتراط كون قول الصحابي مخالفا للقياس، على قولين:

---

(١) وهو ردُّ فرع إلى أصل بعلة جامعة. ينظر: شرح الكوكب المنير (٥/٤) ؛ وله تعريفات كثيرة في كتب الأصوليين، ينظر: شرح تنقيح الفصول (٢٩٨)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢١٨/٣)، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢٣٩/٢).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٣٢٦/٩)، والبيهقي في السنن الكبرى (٧٠/٨) ح(١٥٩١٢)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٣١٠/٧)، ح (٢٢٥٨).

(٣) ينظر: الحاوي للماوردي (١٢/ ٢١٧).

(٤) هو أبو العباس، عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب القرشي الهاشمي، ابنُ عَمِّ رسول الله، ولد سنة (٣ق.هـ)، يسمى حَبْرَ الأمة لسَعَةِ علمه وفقهه، توفي سنة (٦٨هـ) وقيل: سنة (٨٧هـ)، وقيل: سنة (٥٨هـ)، وعمره (٧٠) سنة، وقيل (٧١) سنة، ينظر في ترجمته: أسد الغابة (٢٩٥/٣)، وفيات الأعيان (٢٦٢/٣)، سير أعلام النبلاء (٣٣١/٣).

(٥) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه ك(البيوع)، ب(بيع المصاحف)، (١١٢/٨)، ح (١٤٥٢١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٦٣/٦)، ح(٢٠٥٩٢). قال الألباني في إرواء الغليل: "صحيحٌ على شرط الشيخين." (١٣٧/٥).

(٦) ينظر: العدة لأبي يعلى (١١٨٢/٤).

القول الأول: أنه لا يشترط لحجية قول الصحابي أن يكون مخالفًا للقياس.

وهو رواية عن أبي حنيفة[1]، وقول الإمام مالك[2]، وقول الشافعي في القديم[3]، وحكي عنه في الجديد[4]، ورواية عن الإمام أحمد.[5]

قال القرافي: "أما قول الصحابي: فهو حجة عند مالك، والشافعي في قوله القديم مطلقًا"[6].

ويستدل لهذا القول بالنصوص الحاثّة على الاقتداء بالصحابة؛ فهي عامة لما كان من أقوالهم مخالفا للقياس، وغير مخالف له، ومن تلك النصوص:

١- قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾.[7]

٢- قوله ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) [8]

٣- قوله ﷺ: (تفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة. قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي)[9].

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على وجوب الاقتداء بالصحابة، واتباع أقوالهم[10]، ولا يمكن حمل ذلك على أقوالهم المخالفة للقياس دون غيرها، لما في ذلك من تخصيص العموم من

---

(١) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٣٣).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٠).

(٣) ينظر: البرهان (٢/٨٩١)، قواطع الأدلة (٣/٢٩٠).

(٤) ينظر: إعلام الموقعين (٥/٥٥٠).

(٥) ينظر: العدة لأبي يعلى (٤/١١٨١)، روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر (١/٣٣٣).

(٦) شرح تنقيح الفصول (٣٥٠).

(٧) الآية رقم (١٠٠) من سورة التوبة.

(٨) تقدم تخريجه ص٨١.

(٩) رواه الترمذي في سننه ك (الإيمان)، ب (افتراق الأمة)، (٥/٢٦)، ح (٢٦٤١)، قال الألباني في صحيح الجامع: "حسن." (٩٤٨).

(١٠) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣/٣٤١)، الإحكام للآمدي (٤/١٨٦)، إعلام الموقعين (٥/٥٥٦)، الموافقات (٤/٤٥٠).

غير دليل.

واعترض عليه: بأن هذه النصوص لا تدل على وجوب اتباع أقوال الصحابة، ويمكن أن تحمل على ما يلي:

أما الآية فالثناء فيها على من اتبعهم كلهم، وذلك باتباعهم فيما أجمعوا عليه، والخلاف إنما هو في اتباع الواحد، أو الاثنين.(١)

وأما الأحاديث فالجواب عنها من وجهين:

الأول: أن الحديث الأول مردود، لا تصح روايته عن النبي ﷺ(٢).

الثاني: أن المقصود بها الاقتداء بالصحابة في سلوك طريقهم في الاجتهاد، والعمل بمقتضَى الدليل، أو الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي ﷺ، دون ما يفتون به.(٣)

ويجاب عنه بما يأتي:

أ- أنه لا يُسلّم قولكم أن الثناء في الآية على مَن اتبعهم كلهم؛ لأن الآية تقتضي حصول الرضوان لكل واحدٍ من السابقين، والذين اتبعوهم، وهذا يقتضي الثناء على من اتبع كل واحد منهم؛ لأنه حكمٌ علِّق عليهم؛ فقد تناولهم مجتمعين ومنفردين، والأصل في الأحكام المعلقة بأسماءٍ عامةٍ، ثبوتها لكل فردٍ من تلك المسمَّيات.(٤)

ب- أما قولكم: بأن المراد بالأحاديث اتباع طريقهم في الاجتهاد، أو اتباعهم فيما يروونه عن النبي ﷺ؛ فإن هذا يترتب عليه أن لا مزية للصحابة، وتسقط فائدة التخصيص بهم؛ لأن اتباع مقتضى الدليل يجب أن يُتبع فيه كل أحد، ويجب اتباع كل رواية صحيحة عن النبي ﷺ من الصحابة، أو من غيرهم.(٥)

---

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٥/٥٥٧).

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (٥/٦١)، التحبير (٨/٣٨٠٦).

(٣) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣/٣٤١)، الإحكام للآمدي (٤/١٨٦).

(٤) ينظر: إعلام الموقعين (٥/٥٦١).

(٥) ينظر: العدة لأبي يعلى (٤/١١٨٦)، إعلام الموقعين (٥/٥٥٨).

القول الثاني: أنه يشترط لحجية قول الصحابي أن يكون مخالفًا للقياس.

ذهب إلى اشتراطه بعض الحنفية[1]، وبعض الشافعية[2]، وحكاه بعض الأصوليين كالآمدي، والقرافي ولم ينسباه لأحد.[3]

وخرّجه بعض الشافعية قولاً للشافعي في الجديد.[4]

قال الجويني: "كان الشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي قديمًا، ثم نُقل عنه أنه رجع عن ذلك، والظن أنه رجع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس دون ما يخالف القياس؛ إذ لم يختلف قوله جديدًا وقديمًا في تغليظ الدية بالحرمة، والأشهر الحرم، ولا مستند فيه إلا أقوال الصحابة."[5]

وقال الغزالي: "المختار ما خالف القياس من مذاهبهم مُتبع؛ لأنّا لا نظن بهم التحكم؛ فنعلم أنهم استندوا إلى نص؛ وإن وافق القياس فلا[6]."

واستدل أصحاب هذا القول بأن الصحابي إذا قال ما يخالف القياس لا يكون قوله إلا عن حجة نقلية؛ لأنه عَدَلَ عما يقتضيه القياس؛ فعدوله عنه إنما يكون لخبرٍ عنده؛ وإلا يلزم أن يكون قائلا في الدين بالتشهي من غير مستند، وذلك يقدح في دينه وعلمه، ولا ينبغي المصير إليه، فيتعين اتباع قوله، أما إذا لم يخالف القياس فيمكن أن يكون قوله عن اجتهاد فيكون كقول غير الصحابي فلا دليل فيه[7].

ويجاب عنه:

بأنا نوافقكم أنه حجة إذا خالف القياس لأنه يكون عن حجة نقلية، إلا أنه لا يقتضي ألا يكون قوله حجة في غير هذه الصورة؛ لأن الصحابي وإن كان مستند قوله الاجتهاد، فاجتهاده

---

(١) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣/٣٣٣).

(٢) ينظر: البرهان للجويني (٢/٨٩١)، المنخول للغزالي (٤٧٥)، جمع الجوامع بشرح المحلي مع حاشية العطار (٢/٣٩٦).

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي (٤/١٨٢)، شرح تنقيح الفصول (٣٥٠).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٦/٦٢).

(٥) البرهان (٢/٨٩١).

(٦) المنخول (٤٧٥).

(٧) ينظر: التلخيص في أصول الفقه (٢/١٣٢)، شرح تنقيح الفصول (٣٥٠)، إجمال الإصابة (٧٣)، رفع الحاجب (٤/٥١٧).

ليس كاجتهاد غيره؛ لأنه شاهد النبي ﷺ وسمع كلامه، والسامع أعرف بمقاصد المتكلم، ومعاني كلامه ممن لم يسمعه.[1]

والذي يظهر أن القول الثاني حقيقته عدم الاحتجاج بقول الصحابي، فهم يرون قوله حجة في حال خالف القياس؛ لأنه في هذه الحال يستند إلى حجة نقلية، فيحتجون به لدلالته على الدليل لا لكونه دليلاً في نفسه، فهو إقرار منهم بأن قول الصحابي ليس بحجة، وإنما الحجة الخبر.[2]

والراجح- والله أعلم- القول الأول، الذي يرى عدم اشتراط مخالفة قول الصحابي للقياس؛ لأن قول الصحابي وإن كان بناءً على اجتهاده، فإن اجتهاده أقرب لإصابة لحق؛ لأن الصحابة تميزوا بمعاصرة الوحي، ومشاهدة النبي وسماع كلامه، وحضور المشاهد المختلفة معه، وأخذ الفقه والدين منه، مما يجعلهم أعرف بمقاصد الشريعة، ومراد الشرع من غيرهم.

فيتقرر مما سبق أن كون قول الصحابي مخالفًا للقياس، ليس شرطًا صحيحًا لاعتبار قول الصحابي.

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (١١٨٧/٤)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (١٨٠)، إجمال الإصابة (٧٣).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٩)، شرح تنقيح الفصول (٣٥٠)، الإبهاج (١٩٦/٣).

المطلب الثامن

كون قول الصحابي معتضداً بالقياس

المراد بالقياس في هذا الشرط: القياس بمعناه الأصولي [1]، وليس القياس بمعنى: القواعد العامة.

مثال لقول الصحابي المعتضد بالقياس:

قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الجماعة الذين اشتركوا في قتل واحد، فإنه قضى بقتلهم جميعًا، قياسًا على ما إذا اشترك جماعة في سرقة شيء واحد فأَخَذَ كل واحدٍ منهم جزءً منه، فإنه يقع عليهم حدُّ السرقة جميعًا. [2]

ولذا اختلف الأصوليون في اشتراط كون قول الصحابي معتضدًا بالقياس، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط أن يكون قول الصحابي معتضدًا بالقياس.

وهو رواية عن الإمام أبي حنيفة[3]، وقول للإمام مالك[4]، وقول للإمام الشافعي[5]، ورواية عن الإمام أحمد. [6]

واستدلوا بما يأتي:

(١) وهو ردُّ فرع إلى أصل بعلة جامعة. ينظر: شرح الكوكب المنير (٥/٤)؛ وله تعريفاتٌ كثيرةٌ في كتب الأصوليين، ينظر: شرح تنقيح الفصول (٢٩٨)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢١٨/٣)، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢٣٩/٢).

(٢) عن مغيرة بن حكيم عن أبيه: إن أربعةً قتلوا صبيا فقال عمر: (لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم).
أخرجه البخاري في صحيحه ك (الديات)، ب (إذا أصاب قوم من رجل: هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم؟)، (١٤٤٦)، ح (٦٨٩٦).
وروى عبد الرزاق في مصنفه: (أن عمر كان يشكُّ فيها حتى قال له علي: يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضوا وهذا عضوا أكنت قاطعهم. قال: نعم.) ك (العقول)، ب (النفر يقتلون الرجل)، (٤٧٦/٩)، ح (١٨٠٧٧).

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣٣٣/٣).

(٤) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٠)، نهاية السول (١٤٣/٣).

(٥) ينظر: البرهان (٨٩١/٢)، قواطع الأدلة (٢٩٠/٣).

(٦) ينظر: العدة لأبي يعلى (١١٨١/٤)، روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر (٣٣٣/١).

١- النصوص الحاثّة على الاقتداء بالصحابة، فهي عامة لما كان من أقوالهم موافقًا للقياس، وغير موافقٍ له، وقد سبق ذكر بعضها، وما اعترض به عليها، والأجوبة على الاعتراضات في المطلب السابق.

٢- أن من كان قوله حجة إذا كان معه قياس، كان حجة إذا لم يكن معه قياس كالنبي ﷺ، فإن قول النبي ﷺ حجة سواءً اعتضد بالقياس أم لم يعتضد به، وكذلك قول الصحابي، إذا كنا نقول أن قوله حجة إذا اعتضد بالقياس، فينبغي أن يكون حجة أيضًا إذا لم يعتضد به.(١)

ويمكن أن يُجاب عنه بما يلي:

١- أن هذا قياسٌ مع الفارق، فالنبي ﷺ مؤيدٌ بالوحي، بخلاف الصحابة، فلا تُقاس أقوالهم، على أقوال النبي ﷺ.

٢- أن قول الصحابي إذا اعتضد بالقياس استفاد قوةً من موافقة القياس، فيكون حجة، بخلاف قول الصحابي إذا لم يعتضد بالقياس، فليست فيه القوة التي في قول الصحابي المعتضد بالقياس، فلا يكون حجة.

القول الثاني: أنه يشترط لحجية قول الصحابي أن يكون معتضدًا بالقياس.

ذهب إلى هذا القول أبو حنيفة في روايةٍ عنه(٢)، وحكي قولاً للشافعي في الجديد(٣)، وذهب إليه بعض الشافعية(٤).

وحكاه بعض الأصوليين: كابن السبكي(٥)، والمرداوي(٦)، وابن النجار(٧) ولم ينسبوه لأحد.

قال الشافعي على سبيل المناظرة: "قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟

(١) ينظر: الواضح لابن عقيل (٢١٣/٥).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣٣٣/٣).

(٣) ينظر: إجمال الإصابة (٤١)، البحر المحيط (٥٦/٦).

(٤) ينظر: المعونة في الجدل (٣٤).

(٥) ينظر: جمع الجوامع بشرح المحلي مع حاشية العطار (٣٩٧/٢).

(٦) ينظر: التحبير (٣٨٠١/٨).

(٧) ينظر: شرح الكوكب المنير (٤٢٢/٤).

قلت: إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتابًا، ولا سنةً، ولا إجماعًا، ولا شيئًا في معناه يُحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس."[1]

واستدل أصحاب هذا القول بأن اعتضاد قول الصحابي بالقياس يزيد من قوة قول الصحابي، فيقوى الاحتجاج به[2].

وأجيب عنه: بأن القياس لوحده حجة، فلا معنى حينئذٍ لاعتبار قول الصحابي إذا كان معتضدًا به، فيؤول هذا القول إلى نفي حجية قول الصحابي[3].

والراجح- والله أعلم- القول الأول القائل بعدم اعتبار هذا الشرط؛ لأنه إذا كان لا يُحتج بقول الصحابي إلا إذا اعتضد بالقياس، فإن الدليل هنا مجموع الأمرين: القياس وقول الصحابي، لا قول الصحابي المعتضد بالقياس.

فيتقرر مما سبق أن اشتراط كون قول الصحابي معتضدًا بالقياس، ليس شرطًا معتبرًا للاحتجاج بقول الصحابي.

---

(١) الرسالة (٥٩٧- ٥٩٨).

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (١١٧٨/٤).

(٣) ينظر: البحر المحيط (٥٧/٦).

الفصل الثاني

شروط شرع من قبلنا

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: شروط تعبد النبي ﷺ بشرعِ نبي قبله.

المبحث الثاني: شروط تعبدنا بشرع من قبلنا.

تمهيد

في بيان المراد بشرع من قبلنا وحجيته

الشرع لغةً: مصدر شَرَعَ، والشين والراء والعين أصلٌ واحدٌ، وهي شيءٌ يُفتح في امتدادٍ يكون فيه، وشَرَعَتِ الدوابُّ في الماء تَشْرَعُ شَرْعاً وشُرُوعاً: أَي دخلت.

والشّريعة: مورد الشَّارِبة التي يَشْرَعُها الناس فيشربون منها ويَسْتَقُونَ، واشتُقّ من ذلك الشِّرْعة في الدِّين، والشَّريعة[1].

والشرع اصطلاحًا: عرّفه العلماء بعدة تعريفاتٍ متقاربة، تدور حول معنى واحد وهو: ما شرعه الله- تعالى- من العقائد والأعمال على لسان نبيه ﷺ، وعلى ألسنة الأنبياء- عليهم السلام- قبله[2].

والمراد بشرع من قبلنا: ما ثبت من أحكام شرائع الأنبياء- عليهم الصلاة والسلام- السابقين على بعثة نبينا محمد ﷺ[3].

العلاقة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي:

بالنظر في كلا التعريفين يتضح التناسب بينهما، فالشريعة في اللغة مورد الماء الذي يستقي منه الناس، وكذا الشريعة اصطلاحًا هي المورد الصافي الذي تحيا به النفوس، وترتوي العقول[4].

وقد اختلف العلماء إجمالًا في حجية شرع من قبلنا، على عدة أقوال، أظهرها قولان:

القول الأول: أن شرع من قبلنا حجة.

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٣/٢٦٢)، لسان العرب (٨/١٧٥) مادة (شرع).

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (١/٤٦)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (١٩/٣٠٦).

(٣) ينظر: التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٦٧)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (٣٦٩).

(٤) ينظر: المفردات للراغب الأصفهاني (٢٦٢).

وهو مذهب جمهور العلماء[1]، فهو قول الإمام أبي حنيفة وكثيرٌ من أصحابه[2]، وقول الإمام مالك وجمهور أصحابه[3]، ونُسب إلى الشافعي وذهب إليه أكثر أصحابه[4]، وهو أصح الروايتين عن الإمام أحمد، وإليه ذهب أكثر الحنابلة.[5]

وهذا القول يُقيِّد حجية شرع من قبلنا بشروطٍ، وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

القول الثاني: أن شرع من قبلنا ليس بحجة.

وهو قول بعض الحنفية[6]، وبعض المالكية[7]، ونُقل القول به عن الشافعي، وذهب إليه بعض أصحابه[8]، وهو رواية عن الإمام أحمد[9]، وهو قول ابن حزم[10].

---

(١) ينظر: التحبير شرح التحرير (٣٧٧٨/٨).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (٢١٠/٢)، ميزان الأصول للسمرقندي (٦٩٣/٢)، كشف الأسرار للبخاري (٣١٥/٣)، نشر البنود (٢٣/٢).

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٢٣٣)، نشر البنود (٢٣/٢).

(٤) ينظر: البرهان للجويني (٣٣١/١)، قواطع الأدلة (٢١٠/٢)، ميزان الأصول (٦٩٣/٢)، كشف الأسرار للبخاري (٣١٥/٣).

(٥) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤١١/٢)، المسودة (١٧٤)، المدخل لابن بدران (٢٩٤).

(٦) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣١٥/٣).

(٧) ينظر: إحكام االفصول (٦٠٠/١).

(٨) ينظر: التبصرة للشيرازي (٢٨٥)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني (٣٦٩).

(٩) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤١١/٢)، المسودة (١٧٤)، المختصر في أصول الفقه لابن اللحام (١٦١).

(١٠) ينظر: الإحكام لابن حزم (١٤٩/٥).

المبحث الأول

شروط تعبد النبي ﷺ بشرعِ نبي قبله

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: اندراس الشريعة الأولى وتجديدُ الشريعة الثانية لها.

المطلب الثاني: زيادةُ الشرع الثاني فيها ما لم يكن فيها.

المطلب الأول

اندراس الشريعة الأولى وتجديدُ الشريعة الثانية لها

إذا بعث الله نبيًا بشرع، فإما أن تكون شريعته مختلفة عن شريعة مَن قبله، أو تكون مثلها، فهل يشترط في حال كونهما متماثلتين أن تكون الشريعة الأولى قد اندرست، وتأتي الشريعة الثانية بتجديدها، أو لا يشترط ذلك فيجوز أن تأتي الشريعة الثانية بمثل الشريعة الأولى ولو لم تكن مندرسة؟ أُختلف في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط اندراس الشريعة الأولى، فقد يأتي النبي الثاني بمثل شريعة الأول وهي لا تزال غضة طرية، وإلى هذا القول ذهب أبو الحسين البصري(١)، وأبو يعلى(٢)، والغزالي(٣)، وابن عقيل(٤)، وغيرهم من الأصوليين ممن تكلم عن هذه المسألة(٥).

واستدل أصحاب هذا القول بالآتي:

١- الوقوع، والوقوع دليل الجواز؛ فقد بعث الله أنبياء بشريعة أنبياء قبلهم، مع وجودهم في وقت واحد؛ كما قال تعالى: ﴿إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَيْكُم

---

(١) ينظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/٣٣٦).

وأبو الحسين البصري هو: أبو الحسين، محمد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة، توفي سنة (٤٣٦هـ)، له: المعتمد في أصول الفقه، وتصفّح الأدلة، ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٣/١٠٠)، سير أعلام النبلاء (١٧/٥٨٧)، طبقات المعتزلة لابن المرتضى (١١٨).

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/٧٥١).

وأبو يعلى هو: محمد بن الحسين بن محمد بن خلف الفرّاء، القاضي الحنبلي، ولد سنة (٣٨٠هـ)، وتوفي سنة (٤٥٨هـ) وعمره (٧٨) سنة، له: الخصال والأقسام، أحكام القرآن، ينظر في ترجمته: طبقات الحنابلة (٢/١٩٣)، البداية والنهاية (١٢/٥٥٧)، مختصر طبقات الحنابلة (٣٢).

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٥).

(٤) ينظر: الواضح لابن عقيل (٤/١٧٠).

(٥) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٢٠٨)، بذل النظر (٦٧٩)، لباب المحصول لابن رشيق (٢/٤٣٥)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٦٧)، شرح الكوكب المنير (٤/٤٠٨).

مُّرۡسَلُونَ ﴿١٤﴾ ﴾[1]، وكما في بعثة موسى وهارون عليهما السلام، وداود وسليمان عليهما السلام.[2]

٢- أنه يجوز عقلا أن يتعبد الله نبياً بشريعةٍ مثل شريعة نبي قبله، وإن لم تندرس الشريعة الأولى، ولا محال في هذا، ولا يلزم منه محال؛ لأن شرع هذه الشرائع لمصلحة العباد، ولا يمتنع عقلا أن تكون مصلحة النبي الثاني موافقة لمصلحة النبي الأول، فيبعث بشريعة مماثلة للشريعة الأولى، ولو لم تندرس الأولى.[3]

القول الثاني: أنه يشترط أن تكون الشريعة الأولى قد اندرست، ولا يأتي نبيٌّ بشريعةٍ مثل شريعة نبيٍّ قبله إلا في حال اندرست الشريعة الأولى.

ونَسَب الغزالي، وابن رشيق[4] القول بهذا إلى بعض القدرية[5]، وذكره أبو الخطاب بدون أن ينسبه إلى أحد.[6]

ودليل هذا القول: أن النبي الثاني إذا أتى بشريعةٍ مثل الشريعة التي أتى بها الأول، ولم تكن الشريعة الأولى مندرسة، فإن النبي الثاني لم يجدّد أمرًا؛ فلا فائدة في بعثته، ولا يرسل الله تعالى رسولًا بغير فائدة.[7]

---

(١) الآية رقم (١٤) من سورة (يس).

(٢) ينظر: لباب المحصول (٢/٤٣٥).

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٥)، الواضح لابن عقيل (٤/١٧١)، بذل النظر (٦٧٩)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٦٧)، المدخل لابن بدران (٢٩٤).

(٤) هو أبو علي، الحسين بن عتيق بن الحسين بن رشيق، ولد سنة ٥٤٩هـ، شيخ المالكية في وقته، وعليه مدار الفتوى في الفقه بالديار المصرية، وكان عالما بأصول الدين، وأصول الفقه، وغير ذلك، من مؤلفاته: لباب المحصول في علم الأصول، توفي بمصر سنة ٦٣٢هـ. ينظر في ترجمته: الديباج المذهب (١٧٤).

(٥) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٥)، لباب المحصول (٢/٤٣٥).

والقدرية: مذهب ينسب خلق أفعال العباد إلى أنفسهم، ويسلبون من الله عزّ وجل أي قدرة أو تأثير في أفعال العباد، وسموا بذلك لإتكارهم القدر، وأول من أحدث هذا القول هو معبد الجهني في آخر عصر الصحابة، وأنكر عليه ذلك بقية الصحابة، ثم تقلد هذا المذهب عنه رؤوس المعتزلة، واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، ومنهم من ينكر علم الله السابق بعمل العباد وما يصيرون إليه، وهم فرق كثيرة، ومن أشهر فرق القدرية: المعتزلة. ينظر: الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي (١٤- ١٥)، التنبيه والرد للملطي (١٦٥- ١٧٦).

(٦) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢/٤١٢).

(٧) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٢٠٨)، المستصفى للغزالي (١٦٥)، لباب المحصول (٢/٤٣٥).

وأجيب عنه: بعدم التسليم ففي إرسال النبي بشريعةٍ مثل شريعة الأول- وإن لم تكن مندرسة- فوائد، منها: أن النبي الثاني قد يأتي إلى غير من أتاه الأول من الأمم، أو يُوحَى إليه بعباداتٍ زائدة، أو شروطٍ في العبادات لم تكن في الشريعة الأولى، وإذا لم يكن شيء من هذا فلا أقلَّ من أن تكون شريعته عاضدة وناصرة لشريعة الأول، وقد يؤثر التعاضد والتناصر ما لا يؤثر الاتحاد.[(١)]

ويرجع منشأ الخلاف في المسألة إلى ما ذكره الغزالي وابن رشيق من أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة طلب الفوائد في أفعال الله، وتعليلها.[(٢)]

قال الغزالي: "ثم كلامهم بناءً على طلب الفائدة في أفعال الله تعالى."[(٣)]

وقال ابن رشيق: "وهذا فاسد؛ لأنه مبني على طلب الفوائد في أحكام الله."[(٤)]

فمن قال: أفعال الله غير معللة ذهب إلى القول الأول، ومن قال: أفعال الله معللة، اختلفوا فذهب أكثرهم إلى القول الأول؛ لأن إرسال الرسول الثاني فيه فوائد؛ وذهب بعضهم إلى القول الثاني بناءً على أن إرسال الرسول الثاني بمثل شريعة الأول التي لم تندرس ليس فيه فوائد فلا يجوز.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن أفعال الله معللة، وقد تبين مما سبق عدة فوائد لإرسال الرسول الثاني بشريعةٍ مثل شرع الأول، وإن لم تكن مندرسة، فلا يُسلَّم ما قاله أصحاب القول الثاني من عدم وجود فائدةٍ في ذلك.

فيتبين مما سبق عدم صحة اشتراط اندراس الشريعة الأولى، وتجديد الشريعة الثانية لها، بل قد تأتي الشريعة الثانية بمثل ما أتت به الشريعة الأولى وهي ما تزال غضة طرية.

---

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٢٠٨)، التمهيد لأبي الخطاب (٢/٤١٣)، الواضح لابن عقيل (٤/١٧١)، بذل النظر (٦٧٩).

(٢) وهي مسألة تعليل أحكام الله، وتتلخص الأقوال فيها في قولين: **الأول:** أن أفعال الله لا تكون لعلة، وهو قول الأشاعرة ومن وافقهم كالظاهرية. **الثاني:** أن أفعال الله تكون لعلة وحكمة. وهو قول أهل السنة ومن وافقهم كالمعتزلة وغيرهم.ثم اختلف أصحاب هذا القول، فقالت المعتزلة: هذه الحكمة مخلوقة ومنفصلة عن الله، وقال أهل السنة: هي قائمة بالله وصفة من صفاته مع إثبات الحكمة المنفصلة.

ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/١٠١)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٨/٨١)، لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/٢٨٠).

(٣) المستصفى (١٦٥).

(٤) لباب المحصول (٢/٤٣٥).

المطلب الثاني

زيادةُ الشرع الثاني فيها مالم يكن فيها

إذا بعث الله نبيا بمثل شريعة نبي قبله، فهل يشترط أن تأتي الشريعة الثانية بزيادة لم تكن في الشريعة الأولى، أو لا يشترط ذلك فيصح أن تأتي الشريعة الثانية بمثل الشريعة الأولى غير زائدةٍ عليها بشيء؟

وقع الخلاف في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط ذلك، فقد تأتي الشريعة الثانية بمثل ما أتت به الشريعة الأولى من غير زيادةٍ عليها.

وإلى هذا القول ذهب أبو الحسين البصري(١)، وأبو يعلى(٢)، والغزالي(٣)، وابن عقيل(٤)، وغيرهم ممن تكلم عن هذه المسألة من الأصوليين(٥).

واستدلوا بالآتي:

١- أن العقل لا يُحيل أن يبعث الله نبيًّا بمثل شريعةِ نبيٍّ قبله، من غير أن تزيد عليها بشيء، إذ لله تعالى أن يتعبد عباده بما شاء من شريعةٍ سابقةٍ أو مستأنفةٍ، أو بعضها سابقة وبعضها مستأنفة، وليس في ذلك محال ولا مفسدة.(٦)

٢- أن هذه الشرائع شرعت لمصلحة العباد، ومصالح العباد قد تتفق وقد تختلف؛ فيجوز أن يكون الشيء مصلحةً في زمان النبي الأول دون الثاني، أو يكون مصلحة في زمان الثاني

---

(١) ينظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٣٣٦/٢).

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (٧٥١/٣).

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٥).

(٤) ينظر: الواضح لابن عقيل (١٧٠/٤).

(٥) ينظر: قواطع الأدلة (٢٠٨/٢)، بذل النظر (٦٧٩) لباب المحصول (٤٣٥/٢)، التحبير شرح التحرير (٣٧٦٧/٨)، شرح الكوكب المنير (٤٠٨/٤)

(٦) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٥).

دون الأول، أو يكون مصلحة في زمان الأول والثاني؛ وإذا جاز هذا فيجوز أن تختلف الشرائع وأن تتفق.[1]

القول الثاني: أنه يشترط أن تكون الشريعة الثانية قد جاءت بزيادة لم ترد في الشريعة الأولى.

ونسب الغزالي وابن رشيق القول بهذا إلى بعض القدرية[2]، وذكره أبو الخطاب بدون أن ينسبه إلى أحد.[3]

ودليل هذا القول: أن النبي الثاني إذا أتى بعين ما أتى به الأول، فلا فائدة في بعثته؛ لأن شريعته معلومة من غيره، ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير فائدة.[4]

وأجيب عنه: بعدم التسليم ففي بعثه بعين شريعة الأول فوائد، منها: أن النبي الثاني قد يأتي إلى غير من أتاه الأول من الأمم، أو تندرس شريعة الأول فلا تعلم إلا من جهة الثاني، أو تحدث في شريعة الأول بدع فيزيلها الثاني[5].

ويرجع منشأ الخلاف في المسألة إلى ما ذكره الغزالي وابن رشيق من أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة طلب الفوائد في أفعال الله، وتعليلها[6]، فمن قال: أن أفعال الله غير معللة ذهب إلى القول الأول، ومن قال: أن أفعال الله معللة، اختلفوا فذهب أكثرهم إلى القول الأول؛ لأن إرسال الرسول الثاني فيه فوائد، وذهب بعضهم إلى القول الثاني بناءً على أن إرسال الرسول الثاني بمثل شريعة الأول من غير زيادة فيها ليس فيه فوائد، فلا يجوز.

ومذهب أهل السنة والجماعة أن أفعال الله معللة، وقد تبين مما سبق عدة فوائد لإرسال الرسول الثاني بشريعةٍ مثل شرع الأول، وإن لم يكن في الشريعة الثانية زيادة على الأولى، فلا

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٢٠٨)، بذل النظر (٦٧٩).

(٢) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٥)، لباب المحصول (٢/٤٣٥).

(٣) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢/٤١٢).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٢٠٨)، المستصفى للغزالي (١٦٥)، التمهيد لأبي الخطاب (٢/٤١٢)، بذل النظر (٦٧٩)، لباب المحصول (٢/٤٣٥).

(٥) ينظر: قواطع الأدلة (٢/٢٠٨)، التمهيد لأبي الخطاب (٢/٤١٣)، الواضح لابن عقيل (٤/١٧١)، بذل النظر (٦٧٩).

(٦) سبق بيان الأقوال في مسألة تعليل أفعال الله في هامش رقم (٢)، ص ٩٩.

يُسلَّم ما قاله أصحاب القول الثاني من عدم وجود فائدة في ذلك.

فيتبين مما سبق عدم صحة اشتراط أن تأتي الشريعة الثانية بزيادة على الشريعة الأولى، بل قد تأتي شريعةٌ بمثل شريعةٍ قبلها، من غير زيادةٍ عليها.

المبحث الثاني

شروط تعبدنا بشرع من قبلنا

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: انتفاء كونه من مسائل أصول الدين.

المطلب الثاني: انتفاء ورود ما يؤيدُه ويقرره في شرعنا.

المطلب الثالث: انتفاء نسخِه وإبطاله في شرعنا.

المطلب الرابع: ثبوت كونه شرعًا لمن قبلنا بطريق صحيح.

المطلب الخامس: انتفاء الاختلاف في التحريم والتحليل بين الشريعتين.

المطلب الأول

انتفاء كونه من مسائل أصول الدين

المراد بمسائل أصول الدين: المسائل التي يجب اعتقادها قولاً وعملاً، كالإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وتوحيد الله تعالى بأسمائه وصفاته، ونحوها[1].

وقد صرح بعض الأصوليين بأنه يشترط للاحتجاج بشرع من قبلنا ألا تكون المسألة من مسائل أصول الدين.

قال الزركشي: "هذا كله في فروع الدين، فأما العقائد فهي لازمة لكل أحد."[2]

وقال العطار[3]: "محل اختلافهم في فروع اختلفت فيها الشرائع، أما الأصول التي اتفقت عليها الشرائع، كالتوحيد، ومعرفة الله تعالى وصفاته، فلا خلاف في التعبد بها لجميع الأنبياء؛ لأن دينهم واحد."[4]

ويلحق بعض الأصوليين بمسائل أصول الدين في عدم دخولها في الكلام على شرع من قبلنا: المسائل المتعلقة بأصول العبادات، وأصول الأخلاق والآداب، مما اتفقت عليها الشرائع، كالصلاة والصيام والزكاة، ووجوب العدل، وتحريم الظلم، والقتل، وأكل الأموال بالباطل[5]، فقد قال الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٧﴾﴾[6]، وقال سبحانه عن إسماعيل: ﴿ وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ

---

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٢٧/١).

(٢) البحر المحيط (٤٧/٦).

(٣) هو حسن بن محمد بن محمود العطار، شافعي المذهب، ولد سنة (١١٩٠هـ)، وتوفي سنة (١٢٥٠هـ)، له: حاشية على جمع الجوامع، وحاشية على شرح الأزهرية، وحاشية على التهذيب في المنطق، ينظر في ترجمته: الأعلام (٢٢٠/٢)، معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة لسركيس (١٣٣٦/٢)، الموسوعة العربية (٢٩٥/١٦).

(٤) حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي لجمع الجوامع (٣٩٣/٢).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٤٧/٦)، الشرائع السابقة، د.عبدالرحمن الدرويش (٢٥٥).

(٦) الآية رقم (٨٧) من سورة يونس.

بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ ﴾ [(١)]، وقال سبحانه عن عيسى: ﴿ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ ﴾ [(٢)]، وقال تعالى: ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ [(٣)].

ولذا فإنه يتقرر أن هذا الشرط محل اتفاق بين العلماء، ووجه اشتراطه: أن مسائل أصول الدين وما يلحق بها، قد اتفقت عليها كل الشرائع، فنحن متعبدون بها؛ لأن نبينا ﷺ قد جاء بها، كما جاء بها كل الأنبياء، فليس الدليل عليها ورودها في شرع من قبلنا، بل الدليل عليها ورودها في شرعنا، كما وردت في شرائع كل الأنبياء[(٤)].

فيتبين مما سبق أنه يعتبر للاحتجاج بشرع من قبلنا ألا تكون المسألة من مسائل أصول الدين؛ لأن هذه المسائل قد جاء بها شرعنا أصالة، كما جاءت بها شرائع كل الأنبياء، فتكون الحجة فيها ما جاء في شرعنا لاما جاء في شرع من قبلنا.

---

(١) من الآية رقم (٥٥) من سورة مريم.

(٢) الآية رقم (٣١) من سورة مريم.

(٣) الآية رقم (٢٦) من سورة (ص).

(٤) ينظر: الواضح لابن عقيل (١٧٦/٤).

المطلب الثاني

انتفاء ورود ما يؤيدُه ويقرره في شرعنا

قد يأتي شرعنا بتقرير حكمٍ قد ورد في شرع من قبلنا، فينصُّ على أنه شرع لنا أيضًا.

مثال ذلك: تحريم الربا، فإنه محرمٌ في شرع مَن قبلنا، قال تعالى: ﴿ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ ﴾[1]، وقد ورد ما يؤيد ويقرر تحريم الربا في شرعنا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[2].
لذا صرّح بعض الأصوليين بأنه يشترط للتعبد بشرع من قبلنا ألا يرد تقريرٌ للحكمِ في شرعنا، وهو ما يفهم أيضًا من كلام بعض الأصوليين في تحرير محل النزاع في حجية شرع من قبلنا[3].

ولم أجد بعد البحث من خالف في هذا الشرط من الأصوليين، فالظاهر أنه محل اتفاق بينهم.

قال ابن عقيل: "ما أُمِرنا بفعله: فهو شرع لنا بالخطاب الذي جاءنا به."[4]

وقال القرافي: "لموطن الخلاف شرطان: ثبوته في شرعنا، وعدم ورود شرعنا باقتضائه منَّا، فمتى انخرم أحد الشرطين، انتفى الخلاف إجماعًا، على النفي، أو على الثبوت."[5]

ووجه اشتراط انتفاء وجود ما يقرره في شرعنا: أن الحكم الوارد في شرع من قبلنا، إذا قُرّر علينا في شرعنا، صار شرعًا لنا، فنكون متعبدين به؛ لأنه شرعنا، وتكون الحجة فيه ما ورد في شرعنا، لا ما ورد في شرع من قبلنا[6].

ولهذا فقد انعقد الإجماع على أن شرع من قبلنا إذا جاء ما يقرره في شرعنا فهو شرع لنا، فالقائلون بعدم حجية شرع من قبلنا لا يخالفون في هذا؛ لأن استفادة الحكم في هذه الحالة

---

(١) من الآية رقم (١٦١) من سورة النساء.

(٢) من الآية رقم (٢٧٥) من سورة البقرة.

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٢٣٣- ٢٢٤)، تقريب الوصول لابن جزي (١١٨)، نثر الورود (١/٣٢٩- ٣٢٨).

(٤) الواضح لابن عقيل (٢/٣١٩).

(٥) نفائس الأصول (٦/٢٣٧٢).

(٦) ينظر: الواضح لابن عقيل (٢/٣١٩)، البحر المحيط (٦/٤٢).

ليست من شرع من قبلنا بل من شرعنا.

قال القرافي: "قسمٌ انعقد الإجماع على التكليف به، وهو ما علَّمنا شرعنا أنه كان شرعا لهم، وأُمِرنا في شرعنا بمثله."[1]

وقال ابن السبكي: "الثاني: ما انعقد الإجماع على التكليف به وهو ما علمناه بشرعنا أنه كان شرعًا لهم وأُمِرنا في شرعنا بمثاله[2]."

فيتبين مما سبق أنه يشترط لحجية شرع من قبلنا انتفاء وجود ما يؤيده ويقرره في شرعنا؛ لأنه في هذه الحال سيكون الحكم ثابتًا بشرعنا، لا بشرعٍ من قبلنا.

(١) نفائس الأصول (٦/٢٣٧١).

(٢) الإبهاج (٢/٢٨٠).

المطلب الثالث

انتفاء نسخِه وإبطاله في شرعنا

قد يُنقل إلينا حكمٌ من شرع من قبلنا، ويرد في شرعنا ما ينسخ ويبطل هذا الحكم.

من أمثلة ذلك:

١- تحريم بعض اللحوم والشحوم في شرع من قبلنا، قال تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿١٤٦﴾ ﴾[1].

وقد ورد في شرعنا ما يبطل حكم تحريم هذه اللحوم والشحوم، بقوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾ ﴾[2]

٢- ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: (أُحِلَّت لي الغنائم ولم تحل لأحد من قبلي.)[3]

فالغنائم كانت محرمة في شرع من قبلنا، وقد ورد في شرعنا ما يُبطل هذا الحكم وينسخه إلى الحكم بحل الغنائم.

لذا فإن الأصوليين اشترطوا للتعبد بشرع من قبلنا أن لا يرد ما ينسخه في شرعنا.

وقد صرَّح بهذا الشرط أكثرُ مَنْ كتَب في شرع من قبلنا.[4]

---

(١) الآية رقم (١٤٦) من سورة الأنعام.

(٢) الآية رقم (١٤٥) من سورة الأنعام.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ك (التيمم)، ب (قول الله تعالى: فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) (٧٢)، ح (٣٣٥)، ومسلم في صحيحه ك (المساجد ومواضع الصلاة)، (٢٤١)، ح (٥٢١).

(٤) ينظر: الإشارة للباجي (٢٧٢)، قواطع الأدلة (٢/٢٠٩)، نفائس الأصول (٦/٢٣٧١)، المسودة (١٧٤)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٣١٦)، البحر المحيط (٦/٤٢)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٧٨)، نشر البنود (٢/٢٣)، إرشاد الفحول (٢/١٨١)، نثر الورود (١/٣٢٩).

قال الباجي: "شريعة مَن قبله [أي النبي ﷺ] شريعةٌ له، إلا ما قام الدليل على نسخه[1]. "

وقال الطوفي: "شرع من قبلنا إن ورد ناسخُه في شرعنا، فليس شرعًا لنا، وإن لم يرد له ناسخٌ في شرعنا، فهو شرعٌ لنا."[2]

وقال الحموي[3]: "شرع من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد في شرعنا ما يخالفه."[4]

ووجه اشتراط هذا الشرط ظاهر حيث إنه لا يصح التعبد بالمنسوخ، سواءً كان من شرعنا أم من شرع مَن قبلنا.[5]

فيتبين مما سبق أنه يشترط للاحتجاج بشرع من قبلنا عدم ورود ما ينسخه في شرعنا.

(١) إحكام الفصول (١/٦٠٠).

(٢) شرح مختصر الروضة (٣/١٦٩- ١٧٠).

(٣) هو أبو العباس، أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي المصري شهاب الدين، حنفي المذهب، كان مدرسًا بالمدرسة السليمانية بالقاهرة، وتولى إفتاء الحنفية، له: غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، وتذييل وتكميل لشرح البيقونية، وتلقيح الفكر، والدر الفريد في بيان حكم التقليد، توفي سنة ١٠٩٨هـ، ينظر في ترجمته: الأعلام (١/٢٣٩)، هدية العارفين (١/ ١٨٧).

(٤) غمز عيون البصائر (١/٥٩).

(٥) ينظر: العدة لأبي يعلى (٣/ ٧٥٩).

المطلب الرابع

ثبوت كونه شرعًا لمن قبلنا بطريق صحيح

قد يُنقل إلينا شرع من قبلنا عن طريق الكتاب والسنة، وقد يُنقل عن طريق كتب أصحاب الشرائع السابقة التي حُرِّفت وبُدِّلت، أو عن طريق أتباع هذه الشرائع، لذا فقد اتفق العلماء القائلون بحجية شرع من قبلنا على أنه يشترط للتعبد به أن يثبت بطريقٍ صحيحٍ أنه شرع لمن قبلنا، أما مالا يُعلم أنه شرعٌ لمن قبلنا إلا بأقوال أهل الكتاب، أو عن طريق كتبهم، فلا حجة فيه.(١)

قال القرافي: "لموطن الخلاف شرطان: ثبوته في شرعنا، وعدم ورود شرعنا باقتضائه منا، فمتى انخرم أحد الشرطين، انتفى الخلاف إجماعًا، على النفي، أو على الثبوت."(٢)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "شرع من قبلنا إنما هو شرعٌ لنا فيما ثبت أنه شرعٌ لهم؛ دون ما رووه لنا."(٣)

ووجه اشتراط هذا الشرط: أنه لا يمكن الاعتماد على كتب الأمم السابقة، ولا على قول أهل الكتاب؛ لأن كتب الأمم السابقة قد طالها التحريف والتغيير، وقد يكون المنقول أو المفهوم من جملة ما حُرّف وبُدّل.

ولا يمكن الاعتماد على قول أهل الكتاب؛ لأنهم إنما عرفوا شرائعهم من كتبهم المحرفة، ثم إن عداوتهم للإسلام ظاهرة، وهم متهمون بالحيل واللبس فيما يظهرون من شرائعهم، فلا ثقة فيما ينقلون منها.(٤)

فبناءً على هذا الشرط، لا يعتبر شرع من قبلنا حجة إلا إذا كان ثابتًا أنه شرعٌ لمن قبلنا

---

(١) ينظر: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية (٤١١/١)، البحر المحيط (٤٥/٦)، نشر البنود (٢٤/٢)، إرشاد الفحول (١٨١/٢).

(٢) نفائس الأصول (٢٣٧٢/٦).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧/١٩).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (٢١٣/٢)، ميزان الأصول (٦٩٢/٢)، المغني للخبازي (٢٦٦)، كشف الأسرار للبخاري (٣١٦/٣).

بالكتاب أو السنة.

وقد توسع بعض الأصوليين واعتبروا أن ما ثبت من شرع من قبلنا بقول مَن أسلم من أهل الكتاب حجة أيضا.[1]

غير أن أكثر القائلين بحجية شرع من قبلنا على خلاف هذا، فلا يعتبرون قول من أسلم من أهل الكتاب طريقا صحيحا لثبوت شرع من قبلنا[2]، وهو الصحيح؛ لأن الذين أسلموا من أهل الكتاب وإن كانوا عدولا عظماء في الدين؛ إلا أنهم ليس لهم روايةٌ في كتبهم، ولا سندٌ متصلٌ؛ غير أنهم وجدوا آباءهم يقرؤون هذا الكتاب، فهم إنما عرفوا شرعهم بظاهر الكتاب المُحرَّف أو بقول أحبارهم ورهبانهم ولا حجة في ذلك[3].

فيتبين مما سبق أنه يشترط للتعبد بشرع من قبلنا أن يثبت كونه شرعا لمن قبلنا بالكتاب أو السنة الصحيحة فقط؛ ويبدو أن عدم النظر إلى هذا الشرط، هو ما جعل بعض الأصوليين ينكر حجية شرع من قبلنا[4].

قال الشيرازي[5]: "والذي يصح الآن عندي أن شيئا من ذلك ليس بشرع لنا، والدليل عليه أن رسول الله ﷺ لم يرجع في شيء من الأحكام، ولا أحد من الصحابة إلى شيء من كتبهم، ولا إلى خبر من أسلم منهم، ولو كان ذلك شرعا لنا لبحثوا عنه، ورجعوا إليه، ولما لم يفعلوا ذلك دل ذلك على ما قلناه[6]."

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٦/٤٦)، إرشاد الفحول (٢/١٨١).

(٢) ينظر: ميزان الأصول (٢/٦٩٢)، نفائس الأصول (٦/ ٢٣٧٥)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٣١٦)، فواتح الرحموت (٢/٢٣٠)

(٣) ينظر: ميزان الأصول (٢/٦٩٢)، نفائس الأصول (٦/ ٢٣٧٥)، كشف الأسرار للبخاري (٣/ ٣١٦).

(٤) ينظر: المنخول (٢٣٣)، المحصول مع شرحه نفائس الأصول (٦/٢٣٦٥)، الإحكام للآمدي (٤/١٧٣)، معراج المنهاج للجزري (٢/١٧).

(٥) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الشافعي، ولد سنة (٣٩٣هـ)، وتوفي سنة (٤٧٦هـ)، له: اللمع، التبصرة، طبقات الفقهاء، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٨/٤٥٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/٢٣٨)، شذرات الذهب (٥/٣٢٣).

(٦) اللمع (١/٣٤).

وقد ذكر البيضاوي[1] ثلاثة أوجه لإبطال مذهب القائلين بحجية شرع من قبلنا:

أحدها: أنه ﷺ كان ينتظر الوحي، مع وجود تلك الأحكام في شرع من تقدمه.

والثاني: أنه ﷺ كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع.

والثالث: أنه ﷺ لم يأمر أمته بمراجعة كتبهم.[2]

وقد علَّقَ عليها الأسنوي[3] بقوله: "وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهي ضعيفة؛ لأن الإيجاب محله إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح، ولم يرد عليه ناسخ، كما في قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ ﴾[4] وليس المراد أخذ ذلك منهم؛ لأن التبديل قد وقع والتبس المبدَّل بغيره[5]."

فيتبين مما سبق أنه يشترط للاحتجاج بشرع من قبلنا أن ينقل إلينا بالقرآن أو السنة الصحيحة، ولا اعتبار لما نُقل إلينا عن طريق كتبهم أو بأقوالهم، ولا اعتبار كذلك لما نُقل بأقوال من أسلم منهم.

(١) هو أبو الخير، عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي ناصر الدين، شافعي المذهب، توفي سنة(٦٨٥)، له: منهاج الوصول إلى علم الأصول، والإيضاح في أصول الدين، وشرح التنبيه، وشرح الكافية في النحو. ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١٧٢/٢)، شذرات الذهب (٣٩٢/٥).

(٢) ينظر: منهاج الوصول مع معراج المنهاج (١٦/٢).

(٣) هو أبو محمد، عبدالرحيم بن الحسن بن علي الآمدي الأسنوي، شافعي المذهب، ولد سنة (٧٠٤هـ)، وتوفي سنة (٧٧٢هـ)، له: زوائد الأصول، وشرح كتاب التنبيه، ونهاية السول، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٩٨/٣)، شذرات الذهب (٣٨٣/٨).

(٤) من الآية رقم (٤٥) من سورة المائدة.

(٥) نهاية السول (٢١١/٢).

المطلب الخامس

انتفاء الاختلاف في التحريم والتحليل بين الشريعتين

المراد باختلاف التحريم والتحليل بين الشريعتين: أن تأتي شريعةٌ سابقةٌ بتحريم أمرٍ من الأمور، ثم تأتي شريعةُ أخرى بتحليله، أو تأتي شريعةٌ بتحليله، وتأتي أخرى بتحريمه.

وقد صرّح بعض الأصوليين بأنه يشترط لحجية شرع من قبلنا أن يكون مما لم يثبت فيه اختلاف بين شريعتين، وأما ما أُختلف فيه فيعمل بالمتأخر من الشريعتين.[1]

قال الباجي: "إنما يجب المصير- منها- إلى ما لم يثبت فيه اختلاف، وما اختلف فيه من ذلك عمل بالمتأخر منها كما نفعل ذلك في شرعنا."[2]

وقال الشيرازي: "إنما يجب المصير عندنا إلى ما لم يثبت فيه اختلاف، وأما ما اختلف في ذلك عمل بالمتأخر منهما "[3]

وقال الزركشي: "الشرط الثاني: ألاّ تختلف في تحريم ذلك وتحليله شريعتان."[4]

ووجه اشتراط هذا الشرط: أن الشرائع إذا كانت مختلفة، لا يمكن اتباع الجميع، فلابد من اتباع أحدها، فيُتبَّع المتأخر، ويصير الأول منسوخا، والثاني ناسخا، والحكم للناسخ دون المنسوخ.[5]

فتبين مما سبق أنه يعتبر اشتراط انتفاء الاختلاف في التحريم والتحليل بين الشريعتين للاحتجاج بشرع من قبلنا.

---

(١) ينظر: إحكام الفصول (٦٠٤/١)، التبصرة (٢٨٨)، الواضح لابن عقيل (١٩٠/٤)، البحر المحيط (٤٦/٦).

(٢) إحكام الفصول (٦٠٤/١).

(٣) التبصرة (٢٨٨).

(٤) البحر المحيط (٤٦/٦).

(٥) ينظر: إحكام الفصول (٦٠٤/١)، الواضح لابن عقيل (١٩٠/٤).

الفصل الثالث

شروط الاحتجاج بعمل أهل المدينة

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: كون عمل أهل المدينة ممّا طريقه النقل.

المبحث الثاني: اتصال العمل به في المدينة وظهوره على وجه لا يخفى.

المبحث الثالث: كون العمل في عصر الخلفاء الراشدين.

المبحث الرابع: كون العمل في عصر الصحابة والتابعين وأتباع التابعين.

تمهيد

في بيان المراد بعمل أهل المدينة وحجيته

يُعد عمل أهل المدينة من الأصول التي اشتهر بها المالكية دون غيرهم، وارتبط ذكره باسم الإمام مالك رحمه الله، ولقد أثير حول هذا الأصل الكثير من النقاش والآراء المختلفة، واشتد الخلاف حوله بين المالكية وأصحاب المذاهب الأخرى حتى بلغ ببعضهم أن طعن في أهل المدينة، وأظهر مثالبهم، وشنّع على الإمام مالك أخذه بهذا الأصل، وقد صوَّر القاضي عياض[1] مبلغ هذا الخلاف فقال: "اعلموا- أكرمكم الله- أن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء، والمتكلمين، وأصحاب الأثر والنظر، إلبٌ واحد على أصحابنا في هذه المسألة، مُخطِّئون لنا فيها بزعمهم، مُحتجُّون علينا بما سَنَح لهم، حتى تجاوز بعضهم حدَّ التعصب والتشنيع إلى الطّعن في المدينة وعدِّ مثالبها، وهم يتكلمون في غير موضع خلاف؛ فمنهم من لم يتصور المسألة ولا تحقَّقَ مذهبنا، فتكلموا فيها على تخمين وحدس؛ ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققهُ عنَّا".[2]

ومردُّ هذا الخلاف عدم وضوح المراد بالعمل عند كثيرٍ ممن تناوله، ولذلك كان من الضروري التعرف على معنى عمل أهل المدينة.

أما معناه لغةً فلن أتعرض له؛ لأن مفرداته واضحة لا تحتاج لمزيد إيضاح.

وأما معناه اصطلاحًا فلم أجد له تعريفًا واضحًا في كتب المتقدمين، ولكن بناءً على ما ذكره الأصوليون حوله، يمكن أن يُعرَّف عمل أهل المدينة بأنه:

ما نُقل الحكم به عن أكثر علماء أهل المدينة، في زمن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، سواءً كان سنده النقل، أو الاجتهاد.

---

(١) هو أبو الفضل، عياض بن موسى بن عياض الأندلسي، القاضي المالكي، ولد سنة (٤٧٦هـ)، وتوفي سنة (٥٤٤هـ)، وعمره (٦٨) سنة، له: مشارق الأنوار، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٣٩٢/١)، سير أعلام النبلاء (٢١٢/٢٠)، الديباج المذهَّب (٢٧٠).

(٢) ترتيب المدارك للقاضي عياض (٤٧/١).

فيشمل كل عملٍ لأهل المدينة سواءً كان موضوعه قولاً، أو فعلاً، أو تركًا، أو إقرارًا، أو تحديد مقدارٍ من المقادير، أو مكانٍ من الأمكنة.

وسواء كان سنده نقلاً عن النبي ﷺ، أو اجتهادًا من علماء أهل المدينة [(١)].

وقد اختلف الأصوليون في حجية عمل أهل المدينة، على أقوال، أظهرها قولان:

القول الأول: أن عمل أهل المدينة حجة.

وهو قول الإمام مالك وأصحابه.[(٢)]

قال ابن الحاجب: "إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك"[(٣)]

وهذا القول يقيّد حجية عمل أهل المدينة بشروطٍ وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

القول الثاني: أن عمل أهل المدينة ليس بحجة.

وهو مذهب جمهور العلماء.[(٤)]

قال المرداوي: "إجماع أهل المدينة ليس بحجة عند جماهير العلماء."[(٥)]

وقال الشوكاني: "إجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور."[(٦)]

---

(١) ينظر: ترتيب المدارك (١/٤٧- ٥١)، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الإيجي (٢/٣٣٩)، نفائس الأصول (٦/٢٧١٠)، إعلام الموقعين (٤/٢٤٩).

(٢) ينظر: مختصرابن الحاجب مع شرح العضد الإيجي (٢/٣٣٩)، إحكام الفصول (٢/٧٠١)، شرح تنقيح الفصول (٢٦٢).

(٣) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الإيجي (٢/٣٣٩).

(٤) ينظر: إعلام الموقعين (٤/٢٣٩)، شرح مختصر الروضة (٣/١٠٣)، إرشاد الفحول (١/٢١٨)، نثر الورود (٢/٣٩٦).

(٥) التحبير شرح التحرير (٤/١٥٨١).

(٦) إرشاد الفحول (١/٢١٨).

المبحث الأول

كون عمل أهل المدينة ممّا طريقه النقل

المراد بهذا الشرط: أن يكون مستند عمل أهل المدينة النقل عن النبي ﷺ، وهو ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: نقل قول؛ كنقل الأذان والإقامة.

الثاني: نقل فعل؛ كنقل تقديم الأذان للفجر قبل وقتها.

الثالث: نقل إقرار؛ كنقل عهدة الرقيق[(١)].

الرابع: نقل ترك؛ كنقل ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة.[(٢)]

وقد اختلف الأصوليون في اشتراط أن يكون عمل أهل المدينة مما طريقه النقل، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط أن يكون عمل أهل المدينة مما طريقه النقل، فهو حجة سواء كان طريقه النقل أو الاجتهاد.

وحكاه كثير من الأصوليين عن الإمام مالك، وذكروا أن في رسالة مالك إلى الليث بن سعد[(٣)] ما يدل عليه.[(٤)]

---

(١) وهي: أن يشتري العبد أو الجارية فما أصاب المشتري من عيب في الأيام الثلاثة رده بغير بينة، وعهدة السنة من الجنون والجذام والبرص فإذا مضت السنة فقد بريء البائع من العهدة كلها. ينظر: الذخيرة للقرافي (١١٤/٥)، الفواكه الدواني للنفراوي (٩٧/٢).

(٢) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبدالوهاب (٦٠٧/٢)، الإشارة للباجي (٢٨١).

(٣) وهي رسالة أرسلها الإمام مالك بن أنس إلى الليث بن سعد في مصر، ينكر عليه فيها إفتاءه على خلاف عمل أهل المدينة، وقد رواها يعقوب بن سفيان من طريق يحيى بن عبدالله بن بكير في"المعرفة والتاريخ" (٣٩٠/١)، ورواها الدوري في "التاريخ" لابن معين (٤٩٨/٤).وقال عنها القاضي عياض: "وهي صحيحة مروية."ترتيب المدارك (٤٣/١).

والليث بن سعد هو: الليث بن سعد بن عبدالرحمن، ولد سنة ٩٤هـ بقلقشنده، فقيه مصر ومحدثها، روى عن عطاء والزهري ونافع مولى ابن عمر، وحدّث عنه: عبدالله بن المبارك، وابن وهب، ويحيى بن يحيى الليثي، توفي سنة ١٧٥هـ. ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٣/١٣)، وفيات الأعيان (١٢٧/٤)، سير أعلام النبلاء (١٣٧/٨)، تهذيب التهذيب (٤١٢/٨).

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي (٣٢٠/١)، لباب المحصول (٤٠٣/١)، إعلام الموقعين (٢٦٦/٤- ٢٦٧)، رفع =

والذي يظهر أن هذا هو مذهب الإمام مالك، فإنَّ مالكًا رحمه الله في رسالته إلى الليث بن سعد قد أطلق القول باتباع عمل أهل المدينة ولم يقيده بكونه من العمل النقلي، فقال فيها: "فإنما الناس تبعٌ لأهل المدينة."[1]، وقال: "فإذا كان الأمرُ بالمدينة ظاهرًا معمولاً به لم أرَ لأحدٍ خلافه."[2] فيشير العموم في هاتين العبارتين إلى أن الإمام مالك لا يرى اشتراط كون العمل مما طريقه النقل.

وإلى هذا القول ذهب بعض المالكية[3]، ونسبه الباجي لأكثر المغاربة منهم[4]، وهو اختيار ابن الحاجب.[5]

قال الباجي: "وقد ذهب جماعة ممن ينتحل مذهب مالك ممن لم يمعن النظر في هذا الباب: إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه الاجتهاد، وبه قال أكثر المغاربة."[6]

وقال ابن الحاجب: "إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك.

وقيل: محمول على أن روايتهم متقدمة.

وقيل: على المنقولات المستمرة، كالأذان والإقامة. والصحيح التعميم[7]."

واستدلوا بالآتي:

١- النصوص التي تدل على فضل المدينة وفضل أهلها، ومن ذلك: قول النبي ﷺ: (المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها[8]).

ووجه الدلالة منه: أن الخطأ خبث، والخبث منفي عنها، وإذا انتفى الخطأ بقي الحق فوجب

الحاجب (١٩٤/٢)، التحبير شرح التحرير (١٥٨٢/٤)، التقرير والتحبير (١٣٣/٣).

(١) ترتيب المدارك (٤٢/١).

(٢) ترتيب المدارك (٤٣/١).

(٣) ينظر: ترتيب المدارك (٥١/١)، شرح مختصر الروضة (١٠٣/٣)، نثر الورود (٣٩٦/٢).

(٤) ينظر: إحكام الفصول (٧٠٣/٢).

(٥) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الإيجي (٣٣٩/٢).

(٦) إحكام الفصول (٧٠٣/٢).

(٧) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الإيجي (٣٣٩/٢).

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه ك (فضائل المدينة)، ب (المدينة تنفي الخبث)، (٣٧٢)، ح (١٨٨٣).

اتباعه، وهذا عام في كلِّ عملٍ لأهل المدينة سواء كان مما طريقه النقل أو الاجتهاد.[1]

وأجيب عن هذا الاستدلال:

بأن حمل الحديث على نفي الخطأ عن أهل المدينة متعذرٌ لسببين:

١- أن الخطأ موجود من بعض سكان المدينة بلا ريب، فيجب حمله على أنها في نفسها فاضلةٌ مباركة، لا على أنَّ كل ما فيها حق، وكونها فاضلة مباركة، لا يوجب عصمة ساكنيها.[2]

٢- أن الخبث في عرف اللغة لا يفيد الخطأ، فإن الخبث في اللغة يدل على خلاف الطيب[3]، فلا يصح الاستدلال به على نفي الخطأ.[4]

٢- أن اجتهاد أهل المدينة أقرب للصواب؛ لما لهم من فضل الصحبة والمخالطة، ومشاهدة الأسباب والقرائن، ولكل هذا فضلٌ ومزيةٌ في قوة الاجتهاد، فيُقدم اجتهادهم على اجتهاد غيرهم ممن نأت داره ولم يبلغه إلا مجرد خبر معرّى من قرائنه، سليبٌ من أسباب مخارجه.[5]

٣- قياس اجتهادهم على روايتهم، فكما أن رواية أهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم، فكذلك اجتهادهم مقدّم على اجتهاد غيرهم[6].

واعترض عليه باعتراضين:

١- أنه لا يُسلَّم أن رواية أهل المدينة مُقدمة على رواية غيرهم، فالصحابة خرجوا عنها وتفرقوا في البلاد، وقد عرفوا الأحكام ورووا الأحاديث، فلا تقدم رواية أهل المدينة على غيرهم[7].

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٣٢٠/١)، شرح مختصر الروضة (١٠٥/٣)، رفع الحاجب (١٩٥/٢)، الفوائد السنية شرح الألفية (٨٢٠/٣)، التحبير شرح التحرير (١٥٨٤/٤).

(٢) ينظر: رفع الحاجب (١٩٥- ١٩٦).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة (٢٣٨/٢)، لسان العرب (١٤١/٢)، مادة (خبث).

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة (١٠٦/٣).

(٥) ينظر: ترتيب المدارك (٥٧/١- ٥٨)، نهاية السول (٢٨٩/٢)، الردود والنقود للبابرتي (٥٥١/١) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع (٢١٢/٢).

(٦) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢٧٧/٣).

(٧) ينظر: المعتمد (٣٤/٢).

وأجيب عنه:

بأن العلماء مطلقًا خصوصًا أهل الحديث يُرجحون الأحاديث الحجازية على العراقية؛ لأن أهل البلد أعرف بما يجري فيه؛ لأنهم إما أن يكونوا شاهدوه، أو أخبرهم به جماعة ممن شاهده، ويمكن فيهم من كثرة المخبرين ما لا يمكن في غيرهم، بل غيرهم يرجع إليهم، وإذا بَعُدَت الشُقَّة كثرَ الوهم والتخليط[1].

٢- إن سلمنا تقديم روايتهم، فإن قياس اجتهادهم على روايتهم قياس مع الفارق؛ لأن الرواية ترجح بالكثرة، ولا يرجح الاجتهاد بالكثرة؛ ولأن طريق الأخبار الظن وهو يقوى برواية أهل المدينة؛ لأن أهل البلد أعلم بما يجري فيه من غيرهم، أما الاجتهاد فهو نظر القلب، فيجوز أن يقوى في قلب الغائب مالا يقوى في قلب الحاضر.[2]

القول الثاني: أنه يشترط أن يكون عمل أهل المدينة مما طريقه النقل.

وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه[3]، وقال بعض المالكية: أنه مذهب مالك، وإليه ذهب المحققون من أصحابه[4]، ونسبه القاضي عياض إلى كبراء البغداديين منهم[5].

وحكى شيخ الإسلام ابن تيمية أنه مذهب الشافعي، وأحمد بن حنبل[6].

وقد صرّح بالقول به بعض العلماء كابن تيمية[7]، وابن القيم[8]، وابن أمير الحاج[9].

قال الباجي: "وأما إجماع أهل المدينة فقد أطلق أصحابنا هذا اللفظ، وإنما عوّل مالك

---

(١) ينظر: نفائس الأصول (٢٧٠٩/٦).

(٢) ينظر: التبصرة (٣٦٧/١)، التمهيد لأبي الخطاب (٢٧٧/٣).

(٣) ينظر: صحة أصول أهل المدينة مع مجموع الفتاوى (٣٠٣/٢٠- ٣٠٤).

(٤) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (٦٠٧/٢)، الإشارة للباجي (٢٨١)، الضروري في أصول الفقه لابن رشد الحفيد (٩٤)، لباب المحصول (٤٠٤/١- ٤٠٥)، نفائس الأصول (٢٧٠٨/٦)، نثر الورود (٣٩٥/٢).

(٥) ينظر: ترتيب المدارك (٥٠/١).

(٦) ينظر: صحة أصول أهل المدينة مع مجموع الفتاوى (٣٠٣/٢٠- ٣٠٤).

(٧) ينظر: صحة أصول أهل المدينة مع مجموع الفتاوى (٣٠٦/٢٠).

(٨) ينظر: إعلام الموقعين (٢٦٦/٤).

(٩) ينظر: التقرير والتحبير (١٣٤/٣).

رحمه الله ومحققو أصحابه على الاحتجاج بذلك فيما طريقه النقل."[1]

وقال ابن رشد الحفيد[2]: "حُذَّاق المالكيين إنما يرونه حجة من جهة النقل."[3]

ودليل هذا القول: أن أهل المدينة لديهم من الرواية ما ليس لدى غيرهم؛ فالمدينة هي موضع النبوة ومستقر الصحابة والخلافة بعده ﷺ، وأهلها يتوارثون السُنن قرناً فقرنا، وأخلافهم تنقل عن أسلافهم، وأبناؤهم عن أبائهم، وهم شهداء آخر العمل عن النبي ﷺ، وعرفوا ما نُسخ وما لم يُنسخ، فتقتضي العادة بأن يكون عملهم موافقًا لما كان عليه العمل في زمن النبي ﷺ؛ فإنه لو تغيّر عما كان عليه لعُلِم؛ فلذا يُحتج بعملهم المستند إلى النقل، وأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم فيها سواء[4].

وأجيب عنه: بعدم التسليم بأن أهل المدينة سواء مع غيرهم في الاجتهاد؛ فلقد توافر لهم من الأسباب التي تجعل اجتهادهم أقرب إلى الصواب ما لم يتوفر لغيرهم، منها:

- معاصرتهم للتنزيل ومعرفتهم بأسباب النزول وناسخ القرآن ومنسوخه.

- مخالطتهم لرسول الله ﷺ ولأصحابه مِن بعده، فهم أعلم الناس بهدي النبي ﷺ وأصحابه، وبما استقر عليه آخر أمر النبي ﷺ. فهذه الأسباب وغيرها تجعل اجتهاد أهل المدينة مقدمًا على اجتهاد غيرهم[5].

والراجح- والله أعلم- القول الأول القائل بعدم صحة هذا الشرط؛ لأن عمل أهل المدينة إذا اشترطنا كون مستنده النقل فهو لا يخرج عن التواتر، فحجيته لأنه متواتر وليس

---

(١) الإشارة للباجي (٢٨١).

(٢) هو أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الأصولي المالكي، ولد سنة٥٢٠هـ، له اشتغال بالطب والفلسفة، سمي بالحفيد للتفريق بينه وبين جده محمد بن أحمد المُلقَّب بابن رشد الجد، من مؤلفاته: (بداية المجتهد)، و(تهافت التهافت)، توفي بمراكش سنة ٥٩٥هـ. ينظر في ترجمته: بغية الملتمس للضبي (٥٤)، سير أعلام النبلاء (٣٠٨/٢١)، الديباج المذهب (٣٧٨).

(٣) الضروري في أصول الفقه (٩٤).

(٤) ينظر: الإشارة للباجي (٢٨٢)، قواطع الأدلة (٣٣٥/٣)، الضروري في أصول الفقه (٩٤)، شرح تنقيح الفصول (٢٦٢)، المسودة (٢٩٨).

(٥) ينظر: البيان والتحصيل لابن رشد الجد (٣٣٢/١٧)، ترتيب المدارك (٥٧/١- ٥٨)، الردود والنقود (٥٥١/١).

لأنه عمل أهل المدينة، ولذلك فإن القائلين بعدم حجية عمل أهل المدينة، لا يسعهم إلا الاحتجاج بعمل أهل المدينة إذا كان طريقه النقل؛ لأنه من قبيل التواتر.

فالذي يظهر أن عمل أهل المدينة قد يكون حجة وإن كان سنده الاجتهاد إذا توافرت فيه الشروط الأخرى.

المبحث الثاني

اتصال العمل به في المدينة وظهوره على وجه لا يخفى

المراد باتصال العمل: أن يكون العمل متكررًا يحدث باستمرار من غير انقطاع.[1]

والمراد بظهوره: أن يكون العمل معروفًا عند أهل المدينة لا يخفى، يعمل به أكثرهم.[2]

وقد وقع الخلاف في هذا الشرط على قولين:

القول الأول: أنه يشترط للاحتجاج بعمل أهل المدينة أن يكون متصلاً ظاهرًا.

وإليه ذهب الإمام مالك؛ فإنه قال في رسالته إلى الليث بن سعد: "فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولاً به لم أرَ لأحدٍ خلافه."[3]

وذكره كذلك بعض الأصوليين كالقاضي عياض[4]، وابن رشد الحفيد[5]، والباجي[6]، وابن دقيق العيد[7].

قال الشاطبي[8]: "ومن هذا المكان يتطلع إلى قصد مالك رحمه الله في جعله العمل مقدمًا على الأحاديث؛ إذ كان إنما يراعي كل المراعاة العمل المستمر والأكثر، ويترك ما سوى

(١) ينظر: الردود والنقود (١/٥٥٠)، التقرير والتحبير (٣/١٣٣).

(٢) ينظر: ترتيب المدارك (١/٤٧).

(٣) ترتيب المدارك (١/٤٣).

(٤) ينظر: ترتيب المدارك (١/٤٧).

(٥) ينظر: الضروري في أصول الفقه (٩٤).

(٦) ينظر: إحكام الفصول (٢/٧٠١)، الإشارة للباجي (٢٨١).

(٧) ينظر: إحكام الأحكام (١/١٧٥).

وابن دقيق العيد هو: أبو الفتح، محمد بن علي بن مطيع القشيري المصري، المشهور بابن دقيق العيد، شافعي المذهب، ولد سنة (٦٢٥هـ)، وتوفي سنة(٧٠٢هـ)، وعمره (٧٧) سنة، له: شرح العمدة، ومختصر صحيح البخاري، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (١٤/٤٣٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/٢٢٩)، الدرر الكامنة (٤/٩١).

(٨) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، مالكي المذهب، توفي سنة (٧٩٠هـ)، له: الموافقات، الاعتصام، ينظر في ترجمته: كفاية المحتاج للتنبكتي (٩١)، الأعلام (١/٧٥)، هدية العارفين (٥/١٨).

ذلك وإن جاء فيه أحاديث."[1]

ودليل هذا القول: أن عمل أهل المدينة إذا اتصف بالاتصال والظهور، دلَّ ذلك على أنه مأخوذ عن العمل المستمر في الصحابة، ولم يكن العمل مستمرًا في الصحابة إلا وهو مستمر في عمل رسول الله ﷺ.[2]

القول الثاني: أنه لا يشترط للاحتجاج بعمل أهل المدينة أن يكون متصلاً ظاهرًا.

حكي هذا القول عن بعض المالكية[3]، وهو اختيار ابن الحاجب.[4]

ودليل هذا القول: النصوص التي تدل على فضل المدينة وفضل أهلها، ومن ذلك: قول النبي ﷺ: (المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع طيبها[5]).

ووجه الدلالة منه: أن الخطأ خبث، والخبث منفي عنها، وإذا انتفى الخطأ بقي الحق فوجب اتباعه، وهذا عام في كل عمل لأهل المدينة سواء كان متصلاً ظاهرًا أم لم يكن كذلك.[6]

وأجيب عن هذا الاستدلال:

بأن حمل الحديث على نفي الخطأ عن أهل المدينة متعذرٌ لسببين:

١- أن الخطأ موجود من بعض سكان المدينة بلا ريب، فيجب حمله على أنها في نفسها فاضلةٌ مباركة، لا على أنَّ كل ما فيها حق، وكونها فاضلة مباركة، لا يوجب عصمة ساكنيها.[7]

٢- أن الخبث في عرف اللغة لا يفيد الخطأ، فإن الخبث في اللغة يدل على خلاف

(١) الموافقات (٣/٥٩- ٦٠).

(٢) ينظر: الموافقات (٣/٦٠).

(٣) ينظر: تيسير التحرير (٣/٢٤٣).

(٤) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد الإيجي (٢/٣٣٩).

(٥) تقدم تخريجه ص١١٨.

(٦) ينظر: الإحكام للآمدي (١/٣٢٠)، شرح مختصر الروضة (٣/١٠٥)، رفع الحاجب (٢/١٩٥)، الفوائد السنية شرح الألفية (٣/٨٢٠)، التحبير شرح التحرير (٤/١٥٨٤)

(٧) ينظر: رفع الحاجب (١٩٥- ١٩٦).

الطيب[(١)] فلا يصح الاستدلال به على نفي الخطأ.[(٢)]

والراجح- والله أعلم- القول الأول القائل باشتراط كون عمل أهل المدينة متصلاً ظاهرًا؛ لأن عمل أهل المدينة إنما صار حجة لأجل ما توفر له من اطلاع الأكثر عليه وتواطئهم على فعله واستمرار العمل به خلفًا عن سلف.

فيتقرر مما سبق صحة اشتراط اتصال عمل أهل المدينة وظهوره على وجه لا يخفى.

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢٣٨/٢)، لسان العرب (١٤١/٢)، مادة (خبث).

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة (١٠٦/٣).

المبحث الثالث

كون العمل في عصر الخلفاء الراشدين

تحدث الأصوليون عن الزمن الذي يكون فيه عمل أهل المدينة حجة، وقد أشار بعض الأصوليين إلى اشتراط كون عمل أهل المدينة في عصر الخلفاء الراشدين ليحتج به[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وما يُعلم لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول ﷺ." [2]

وقال ابن القيم: "فأحق عمل أهل المدينة أن يكون حجة العمل القديم الذي كان في زمن رسول الله ﷺ وأصحابه وزمن الخلفاء الراشدين."[3]

واستدلوا بأن عمل أهل المدينة بعد عصر الخلفاء الراشدين ليس فيه دلالة على كونه سنة لرسول الله ﷺ وأصحابه، وإنما هو بحسب من فيها من الولاة والمفتين، فإذا أفتى المفتي نفَّذَ الوالي وصار عملاً لأهل المدينة.[4]

والذي يظهر لي أن ذكر الشرط بهذه العبارة غير سديد، فبالنظر إلى زمن الخلفاء الراشدين فإنه يمكن أن يقسم إلى قسمين:

الأول: ما قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه.

الثاني: ما بعد مقتل عثمان رضي الله عنه.

والذي يظهر أن عمل أهل المدينة حجة في القسم الأول، أي ما قبل مقتل عثمان رضي الله عنه؛ لأن الخلفاء في هذه الفترة متواجدون بالمدينة، فعمل أهل المدينة في ذلك الوقت مُتأيّد بسنة الخلفاء الراشدين؛ إذ سكوتهم عنه دليلٌ على إقرارهم له.

---

(١) ينظر: صحة أصول أهل المدينة مع مجموع الفتاوى (٢٠/٣٠٩)، إعلام الموقعين (٤/٢٤٢).

(٢) صحة أصول أهل المدينة مع مجموع الفتاوى (٢٠/٣٠٩).

(٣) إعلام الموقعين (٤/٢٤٢).

(٤) ينظر: إعلام الموقعين (٤/٢٦٩).

وأما ما بعد مقتل عثمان رضي الله عنه أي في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه فإنه لا حجة في عمل أهل المدينة؛ لأن عليًّا رضي الله عنه خرج عن المدينة، وخرجت خلافة النبوة منها، وخرج معه كثير من الصحابة رضي الله عنهم، فلم يبق لعمل أهل المدينة القوة التي كان عليها زمن الخلفاء الثلاثة.

فيظهر مما تقدم أن هذا الشرط معتبرٌ بالتفصيل الذي ذُكر، فإنه يشترط لحجية عمل أهل المدينة أن يكون في عصر الخلفاء الثلاثة الأُول، ولا يدخل في الشرط زمن الخليفة الرابع علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ لاختلاف حال المدينة في زمن الخلفاء الثلاثة عنه في زمن الخليفة الرابع علي رضي الله عنه.

المبحث الرابع

كون العمل في عصر الصحابة والتابعين وأتباع التابعين

الاحتجاج بعمل أهل المدينة ليس في كل وقت وإنما هو في زمن معين، وقد حكى بعض الأصوليين عن الإمام مالك رحمه الله أنه يشترط أن يكون العمل واقعًا في عصر الصحابة والتابعين وأتباع التابعين.(١)

قال ابن السبكي: "ولا ينبغي أن يَظن ظانٌّ أنّ مالكًا رحمه الله يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها في كل زمان، وإنما هي من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك لم تبرح دار العلم، وآثار النبي ﷺ بها أكثر، وأهلها بها أعرف."(٢)

وحكي عن الإمام مالك رحمه الله قصر حجية عمل أهل المدينة على زمن الصحابة والتابعين فقط(٣)، وهو الظاهر؛ فقد جاء في رسالة مالك إلى الليث بن سعد: "ثم قام من بعده أَتبَعُ الناس له من أمته ممن ولي الأمر من بعده، فما نزل بهم مما علموا أنفذوه، وما لم يكن عندهم فيه علمٍ سألوا عنه ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك من اجتهادهم وحداثة عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال أمرًا غيره أقوى منه وأولى، تُرك قوله، وعمل بغيره. ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون ذلك السبيل، ويتبعون تلك السنن. فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهرًا معمولاً به لم أرَ لأحدٍ خلافه، للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز انتحالها ولا ادعاؤها."(٤)

فقد اقتصر الإمام مالك على ذكر الصحابة والتابعين دون أتباع التابعين، مما يشير إلى أنه لا يرى أن أتباع التابعين لهم ذات الخصائص التي تجعل قولهم حجة.

---

(١) ينظر: اللمع للشيرازي (٤٩)، قواطع الأدلة (٣/٣٣٣)، الإبهاج (٢/٣٦٥)، الفوائد السنية شرح الألفية (٣/٨١٨).

(٢) الإبهاج (٢/٣٦٥).

(٣) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٧٣) نهاية السول (٢/٢٨٩)، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع (٢/١٧٩)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع (٢ /٢١٢)، نشر الورود (٢/٣٩٧).

(٤) ترتيب المدارك (١/٤٢ - ٤٣).

والاقتصار على زمن الصحابة والتابعين هو ما ذهب إليه ابن الحاجب.[1]

ودليل هذا الشرط: أن المدينة في زمن الصحابة كانت هي دار العلم، والصحابة رضي الله عنهم متوافرون بها، وكانوا أعرف الناس بشرع نبيهم ﷺ، وبآخر أمره، وكان إذا جَدَّ عليهم أمرٌ عملوا بما عندهم فيه من كتاب أو سنة، فإن لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك، ثم سار التابعون على هذا الطريق وهذا المنهج، مما يجعل عمل أهل المدينة في هذه الأعصار أقرب إلى إصابة الحق في الغالب، وأما بعد عصر التابعين فقد فقدت المدينة هذه المميزات، وصار في غيرها من العلماء مالم يكن فيها.[2]

والذي يترجح- والله أعلم- عدم صحة هذا الشرط، فبناءً على ما ذكر في الشرط السابق فإن عمل أهل المدينة لا يحتج به إلا في زمن الخلفاء الثلاثة، أي ما قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وذلك لما تميزت به المدينة في عصر الخلفاء الثلاثة من وجود الخلفاء الراشدين فيها، وخيار الصحابة.

---

(١) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع رفع الحاجب (١٩٣/٢).

(٢) ينظر: ترتيب المدارك (٤٢/١- ٤٣)، صحة أصول أهل المدينة مع مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (٣٠٠/٢٠- ٢٩٩).

الفصل الرابع

شروط الاحتجاج بالاستصحاب

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: انتفاء كون الاستصحاب استصحاباً للحكم العقلي.

المبحث الثاني: كون الحكم المُستصحَب ثابتًا بدليل.

المبحث الثالث: انتفاء تغيّر صورة المسألة.

المبحث الرابع: انتفاء معارضة الاستصحاب للظاهر.

المبحث الخامس: انتفاء وجود دليلٍ غير الاستصحاب في الحادثة المراد طلب حكمها.

المبحث السادس: غلبة الظن بانتفاء الدليل المغيِّر بعد بذل الجهد في البحث والطلب.

المبحث السابع: كون الاستصحاب في حال الدفع دون الإثبات.

المبحث الثامن: كون المستصحِب من المجتهدين المطلعين على مدارك الأدلة القادرين على الاستقصاء.

تمهيد

في بيان المراد بالاستصحاب وحجيته

الاستصحاب لغةً: استفعال من الصحبة، وهي الملازمة والمقاربة، تقول: استصحبت في سفري الكتاب والرفيق: أي جعلته مصاحباً لي، والسين والتاء تدلان على الطلب، فيكون معنى الاستصحاب طلب الصحبة، أو الدعوة إلى الصحبة.[1]

وأما اصطلاحًا: فقد عُرّف الاستصحاب بتعريفات كثيرة، تؤدي معنى واحداً، منها:

١- "الحكم بثبوت أمرٍ في الزمان الثاني بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول[2]."

٢- "بقاء الأمر، والحال، والاستقبال على ما كان عليه في الماضي[3]. "

٣- " ثبوت أمرٍ في الثاني لثبوته في الأول لعدم وجدان ما يصلح أن يكون مغيّراً، بعد البحث التام [4]."

وبناءً على هذه التعريفات وغيرها يمكن أن نعرف الاستصحاب بأنه: الحكمُ ببقاء أمرٍ في الزمن الثاني، لثبوته في الزمن الأول، وانتفاء وجود المغيِّر المعتبَر.

العلاقة بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي:

بالنظر في كلا التعريفين يتضح أن التعريف اللغوي أعم من التعريف الاصطلاحي، حيث إن التعريف اللغوي يعني الملازمة والمقاربة بين أمرين، أيًّا كان هذين الأمرين، أما التعريف الاصطلاحي؛ فيختص بملازمة الحكم الشرعي للمحكوم فيه، حتى يقوم الدليل على التغيير.

وقد اختلف العلماء إجمالًا في حجية الاستصحاب، على عدة أقوال، أظهرها قولان:

القول الأول: أنَّ الاستصحاب حجة.

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٣/٣٣٥)، لسان العرب (١/٥١٩)، مادة (صحب).

(٢) كشف الأسرار للبخاري (٣/٥٤٥).

(٣) تقريب الوصول (١٤٦).

(٤) الإبهاج (٣/١٧٣).

وهو قول جمهور العلماء.[1]

وهذا القول يُقيِّد حجية الاستصحاب بشروطٍ وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

القول الثاني: أنَّ الاستصحاب ليس بحجة.

وهو قول أكثر الحنفية.[2]

(١) ينظر: إحكام الفصول (٢/٩٤٧)، التحبير (٨/٣٧٥٦).

(٢) ينظر: الردود والنقود (٢/٦٦٠)، التحرير مع شرحه التقرير والتحبير (٣/٣٨٦)، إرشاد الفحول (٢/١٧٤).

المبحث الأول

انتفاء كون الاستصحاب استصحاباً للحكم العقلي

المراد بانتفاء كون الاستصحاب استصحاباً للحكم العقلي: أن لا يكون الاستصحاب استصحابا لدليل العقل. واستصحاب دليل العقل إما أن يكون لإثبات حكمٍ شرعي، أو لنفي حكمٍ شرعي.

فالشرط الذي يتضمنه هذا المبحث يمكن أن يكون خلال المسألتين الآتيتين:

المسألة الأولى: اشتراط انتفاء كون الاستصحاب استصحاباً لدليل العقل لإثبات الأحكام الشرعية، وقد اختلف الأصوليون فيه على قولين:

القول الأول: أنه يشترط انتفاء كون الاستصحاب استصحاباً للحكم العقلي، فلا يصح الاحتجاج باستصحاب حكم العقل في إثبات حكم شرعي، وعلى هذا اتفق علماء أهل السنة.(١)

قال الزركشي: "استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة(٢)؛ فإن عندهم أن للعقل حكماً في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات."(٣)

واستدل أصحاب هذا القول: بأن العقل لا يدل على ثبوت الأحكام الشرعية، فالعقل

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٦/٢١).

(٢) المعتزلة: فرقة ظهرت في أوائل القرن الثاني، سموا بذلك لاعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري لقول واصل بأن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، بل في منزلة بين المنزلتين، وانضم إليه قرينه: عمرو بن عبيد، ومن أبرز رجال هذه الفرقة: العلاف، وبشر بن المعتمر، وللمعتزلة أصول خمسة هي: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويسمون أنفسهم: بأهل العدل والتوحيد، وهم فِرق كثيرة. ينظر: مقالات الإسلامين للأشعري (٢٧٨)، الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي (٩٣- ٩٤)، الملل والنحل للشهرستاني (١/٤٢)

(٣) البحر المحيط (٦/٢١).

هادٍ ومرشد، لا مُشرّعٌ وموجب.[1]

القول الثاني: أنه لا يشترط انتفاء كون الاستصحاب استصحاباً للحكم العقلي، فقد يثبت الحكم الشرعي باستصحاب دليل العقل. وهو قول المعتزلة.[2]

واستدل أصحاب هذا القول: بأنه لو كانت المصلحة قد تغيرت عما يقتضيه العقل؛ لما جاز أن لا يدلنا الله تعالى على ذلك، فإن وجد في الشرع ما يدل على نقله، قضي بانتقاله؛ لأن العقول إنما دلت على تلك الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنه دليل شرعي، فإن لم يجد في الشرع ما ينقله عن العقل قضى به.[3]

والخلاف في هذا الشرط مبني على مسألة التحسين والتقبيح العقليين[4]، فالمعتزلة لـمّا قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، جاز عندهم إثبات الأحكام الشرعية بالعقل، ولم يشترطوا لحجية الاستصحاب أن يكون بناءً على دليل شرعي، أما أهل السنة فلمّا لم يكن للعقل عندهم طريق في إثبات الأحكام الشرعية اشترطوا لحجية الاستصحاب في إثباتها أن يكون بناءً على دليل شرعي.

والراجح هو القول الأول، فإن القول باستصحاب الحكم العقلي لإثبات الأحكام الشرعية مبني على قاعدة باطلة، وهي القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

المسألة الثانية: انتفاء كون الاستصحاب استصحاباً للدليل العقلي في نفي الأحكام الشرعية، واختلف العلماء فيه بين ناقلٍ للاتفاق على عدم اشتراطه، وبين مجرٍ للخلاف؛ فقد نقل بعض العلماء كأبي يعلى، وابن كج[5] الاتفاق على حجية استصحاب ما دلّ

---

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة (١٥٢/٣)، البحر المحيط (٢١/٦).

(٢) ينظر: المعتمد (٣٤٣/٢)، ميزان الأصول (٩٩٦/٢).

(٣) ينظر: المعتمد (٣٤٣/٢).

(٤) وهو الحكم بحسن الشيء، أو قبحه، عن طريق العقل، دون الوقوف على ورود الأمر، أو النهي من الشارع. ينظر: المعتمد (٣١٥/٢)، البرهان للجويني (٧٩/١- ٨٤)، الملل والنحل للشهرستاني (٤٤/١)، الإبهاج (١٣٥/١).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٢٠/٦) نقلاً عنه.

وابن كج هو: أبو القاسم، يوسف بن أحمد بن كج الدينوري القاضي، شافعي المذهب، توفي سنة (٤٠٥هـ)، له: التجريد، ينظر في ترجمته: العبر للذهبي (٢١١/٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١٩٨/١)، شذرات الذهب (٣٥/٥).

العقل على نفيه، وهو ما يسميه بعضهم بالعدم الأصلي.

قال أبو يعلى في استصحاب براءة الذمة من الوجوب حتى يدل دليل شرعي عليه: "صحيح بالإجماع من أهل العلم، والاحتجاج به سائغ."[(١)]

ولكن من العلماء من أجرى الخلاف في استصحاب العدم الأصلي، كالطوفي[(٢)]، وابن القيم.[(٣)]

وهو الصحيح؛ لوجود من صرَّح بالخلاف فيه، فإنَّ الأصوليين اختلفوا في الاحتجاج باستصحاب دليل العقل على نفي الأحكام الشرعية، على قولين:

القول الأول: أنه يصح الاحتجاج باستصحاب دليل العقل على نفي الأحكام الشرعية، وهو قول جمهور العلماء.[(٤)]

واستدل أصحاب هذا القول بأن العقل دلّ على براءة الذمة من التكاليف قبل البعثة، وعلى براءتها بعد البعثة إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، كنفي وجوب الصلاة السادسة، فإن الشرع لم يصرح بنفيها، لكن كان وجوبها منتفيا؛ إذ لا مُثبت للوجوب فبقي على النفي الأصلي.[(٥)]

القول الثاني: أنه لا يصح الاحتجاج باستصحاب دليل العقل على نفي الأحكام الشرعية، وبه قال السمرقندي[(٦)] وحكاه عن الحنفية.[(٧)]

واستدل أصحاب هذا القول بأن العقل لا حظَّ له في إثبات الحكم الشرعي ولا نفيه، لكن قبل ورود الشرع لم يثبت الحكم؛ لانعدام دليل الثبوت وهو ورود الشرع، فأما بعد ورود الشرع فيجب طلب الحكم الشرعي من صاحب الشرع، فإن قول صاحب الشرع وفعله وسكوته

---

(١) العدة لأبي يعلى (١٢٦٢/٤).

(٢) ينظر: شرح مختصر الروضة (١٤٨/٣).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٩٩/٣).

(٤) ينظر: إحكام الفصول (٩٤٧/٢)، التحبير (٣٧٥٥/٨).

(٥) ينظر: المستصفى للغزالي (١٥٩)، روضة الناظر (٥٠٥/٢).

(٦) هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، حنفي المذهب، توفي سنة (٥٤٠هـ)، له: تحفة الفقهاء، وميزان الأصول، ينظر في ترجمته: الجواهر المضية (١٨/٣)، كشف الظنون (٣٧١/١)، الفوائد البهية (١٥٨).

(٧) ينظر: ميزان الأصول (٩٩٧/٢).

حجة في إثبات الحكم ونفيه، فكما ثبت وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان بقوله وفعله، ثبت انتفاء وجوب صوم شوال، ووجوب الصلاة السادسة بتركه وسكوته.[1]

ويمكن أن يجاب عنه: بأن العقل لاحظ له في نفي حكم شرعي جاء الشرع بإثباته، أما إذا لم يرد في المسألة دليل شرعي، فإنَّ الشرع قد جعل العقل دليلاً على نفي الأحكام الشرعية التي لم يرد فيها دليل شرعي، فنفي الأحكام الشرعية بدليل العقل ليس أمرا مخالفًا للشرع.

والراجح -والله أعلم- القول الأول القائل بصحة صحة الاحتجاج باستصحاب دليل العقل على نفي الأحكام الشرعية، والذي يظهر أن الخلاف في هذه المسألة لفظي؛ فكلا القولين ينفي الحكم، وإنما الخلاف في دليل النفي، فالقول الأول يجعل الدليل استصحاب نفي العقل لِما لم يرد السمع بوجوبه، والقول الثاني يجعل الدليل سكوت الشرع عن الوجوب.

فيتبين مما سبق صحة اشتراط انتفاء كون الاستصحاب استصحابا لحكم العقل في إثبات الحكم الشرعي، وعدم اشتراطه في نفي الأحكام الشرعية.

---

(١) ينظر: ميزان الأصول (٢/٩٩٨).

المبحث الثاني

كون الحكم المُستصحب ثابتًا بدليل

تبين فيما سبق أن الاستصحاب عبارة عن: التمسك بحكمٍ ثبت في الزمن الأول، إلى الزمن الثاني، لذلك ذكر الأصوليون أنه يُشترط للاحتجاج بالاستصحاب أن يكون الحكم المُستصحب ثابتًا بدليلٍ في الزمن الأول حتى يمكن استصحابه في الزمن الثاني، سواءً كان ثبوته بدليل شرعي، أو بدليل عقلي عند القائلين به[1]، ولم أجد خلافًا بين القائلين بالاستصحاب في اشتراط كون الحكم المُستصحب ثابتًا بدليل.

قال الطوفي: "هو [أي الاستصحاب] ظنُّ دوام الشيء بناءً على ثبوت وجوده قبل ذلك."[2]

وقال عبد العزيز البخاري[3]: "الاحتجاج بالاستصحاب إنما يتحقق في كل حكم عرف وجوبه أي ثبوته بدليل."[4]

وقد ذكر الغزالي أن الدليل لا بد أن يكون دالاًّ على ثبوت الحكم المُستصحب وعلى دوامه.[5]

وهذا القول فيه نظر، والذي أراه أن الدليل على ثبوت الحكم المُستصحب يجب أن يكون دليلاً مطلقًا، بحيث لا يكون دليلاً على بقاء الحكم ودوامه، ولا دليلاً على زوال الحكم بعد وقت معيّن؛ لأنه في هذه الحال سيكون استمرار الحكم ثابتاً بالنص المؤبد، أو المؤقت، لا بالاستصحاب؛ إذ لا عمل حينئذٍ للاستصحاب، فالحكم ثابت بالدليل الدالِّ عليه.

---

(١) تقدم في المبحث الأول تفصيل الكلام حول استصحاب الدليل العقلي لإثبات الأحكام الشرعية أو لنفيها.

(٢) شرح مختصر الروضة (١٤٨/٣).

(٣) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري علاء الدين، حنفي المذهب، توفي سنة (٧٣٠هـ)، له: شرح أصول الفقه، وكشف الأسرار، ينظر في ترجمته: الجواهر المضية (٤٢٨/٢)، الفوائد البهية (٩٤)، هدية العارفين (٥٨١/٥).

(٤) كشف الأسرار (٥٤٦/٣).

(٥) ينظر: المستصفى للغزالي (١٦٠).

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ﴾[1]

فدلت الآية على عدم قبول شهادة المحدود حد القذف، ودلّت كذلك على بقاء واستمرار هذا الحكم أبدًا، فالبقاء حينئذٍ بدلالة الدليل القطعي، لا بالاستصحاب.

ويؤيد هذا ما قاله عبد العزيز البخاري في تعريف الاستصحاب: "هو عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله."[2]

فيتبين مما سبق أن اشتراط كون الحكم المُستصحب ثابتًا بدليل، شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ للاحتجاج بالاستصحاب.

---

(١) من الآية رقم (٤) من سورة النور.

(٢) كشف الأسرار (٣/٥٤٥).

المبحث الثالث

انتفاء تغيّر صورة المسألة

ذكرنا فيما سبق أنه يشترط للاستصحاب أن يكون الحكم المُستصحب ثابتاً بدليل، فإذا ثبت الحكم لمسألة، وأراد المجتهد أن يستصحب الحكم، فقد ذكر بعض الأصوليين أنه يشترط لحجية الاستصحاب أن لا يطرأ تغيير على صورة المسألة.[(١)]

قال ابن السبكي: "الاستصحاب ثبوت أمرٍ في الثاني لثبوته في الأول؛ لفقدان ما يصلح للتغيير."[(٢)]

وقال البنّاني[(٣)]: "قد شُرِط في الاستصحاب فقدان ما يصلح للتغيير."[(٤)]

ولم أجد بعد البحث خلافًا بين الأصوليين القائلين بالاستصحاب في اشتراط عدم تغيّر صورة المسألة الثابتة ابتداءً في الزمن الأول، حتى يمكن استصحاب الحكم في الزمن الثاني.

وليس المقصود بذلك عدم التغيّر مطلقًا، وإنما عدم التغيّر المؤثر على مناط الحكم بحسب نظر المجتهد، أما إذا تغيّرت الواقعة بحيث يقوى هذا التغيّر فيها على تغيير الحكم فلا يُحتج بالاستصحاب في هذا الحال.[(٥)]

ووجه اشتراط هذا الشرط ظاهر؛ فلا معنى للاستصحاب إذا تغيرت صورة المسألة؛ لأنه لن يمتنع أن يتغير الحكم؛ لأجل هذا التغير الذي جرى على الواقعة، فقد انتفت غلبة الظنّ

---

(١) ينظر: جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وعليه حاشية العطار (٣٩١/٢)، إرشاد الفحول (١٧٤/٢)، تقرير الشربيني على جمع الجوامع (٣٩٠/٢)، سلم الوصول على نهاية السول للمطيعي (٣٧٠/٤).

(٢) جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وعليه حاشية العطار (٣٩١/٢).

(٣) هو عبدالرحمن بن جاد الله البناني المغربي، مالكي المذهب، توفي سنة (١١٩٨هـ)، له: حاشية على شرح المحلي على جمع الجوامع، وكتابةٌ على المقامة التصحيفية للأدكاوي، ينظر في ترجمته: هدية العارفين (٥٥٥/٥)، معجم المؤلفين (٨٦/٢)، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار للجبرتي (٥٨٥/١).

(٤) حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع (٣٥١/٢).

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم (٥/٥)، إعلام الموقعين (١٠٦/٣).

ببقاء الحكم التي هي جوهر الاستصحاب.[1]

فيتبين مما سبق صحة اشتراط عدم تغير صورة المسألة تغيرًا مؤثرًا، بحيث يمكن استصحاب حكم المسألة من الزمن الأول إلى الزمن الثاني.

(١) ينظر: البرهان للجويني (٢/٧٣٦).

المبحث الرابع

انتفاء معارضة الاستصحاب للظاهر

المراد بانتفاء معارضة الاستصحاب للظاهر: أن لا يتعارض استصحاب الأصل في مسألة مع ظاهر الحال فيها؛ كثياب من لا يتحرز من النجاسة، فإن الأصل فيها الطهارة، والظاهر نجاستها.

فلما كان الاستصحاب قد يتعارض في بعض المسائل مع الظاهر، فقد تكلم العلماء عن اشتراط عدم معارضة الاستصحاب للظاهر، وإن كانوا قد اتفقوا على أنه لا يُحتج باستصحاب الأصل إذا تعارض مع ظاهرٍ مستندٍ إلى حجة شرعية يجب قبولها كالشهادة والإخبار.[١]

واختلفوا في الاحتجاج بالاستصحاب إذا تعارض مع ظاهرٍ مستنده العرف، أو العادة الغالبة، أو القرائن، أو غلبة الظن، ونحوه، على قولين:

القول الأول: يصح الاحتجاج بالاستصحاب وإن تعارض مع الظاهر، فلا يشترط انتفاء تعارض الأصل مع الظاهر للاحتجاج بالاستصحاب، وهو قول للمالكية[٢]، ونُسِب القول به إلى الشافعية.[٣]

واستدل أصحاب هذا القول بأن الأصل أصدق وأضبط من الظاهر الذي يختلف باختلاف الأزمان والأحوال.[٤]

القول الثاني: لا يصح الاحتجاج بالاستصحاب إذا تعارض مع الظاهر، فيشترط انتفاء تعارض الأصل مع الظاهر للاحتجاج بالاستصحاب، وهو قولٌ للمالكية[٥]، وقال الجلال

(١) ينظر: القواعد لابن رجب (٣٦٧).

(٢) ينظر: القواعد للمقري (١/٢٦٤).

(٣) ينظر: التحبير (٨/٣٧٦١).

(٤) ينظر: التحبير (٨/٣٧٦١).

(٥) ينظر: القواعد للمقري (١/٢٦٤).

المحلي[1]: "هو المرجوح من قول الشافعي."[2]

وقيّده بعض الأصوليين بكونه: ظاهرٌ غالبٌ، وزاد بعضهم: ظاهرٌ غالبٌ ذو سبب.[3]

ويمكن أن يستدل لهذا القول بأن حجية الاستصحاب قائمةٌ على غلبة الظن بانتفاء المغير، فإذا تعارض الاستصحاب مع الظاهر قوي احتمال تغيّره عن الأصل، فلا يُحتج حينئذ بالاستصحاب.

والراجح -والله أعلم- القول الأول، فيصح الاحتجاج باستصحاب الأصل وإن تعارض مع الظاهر، وإذا قُدِّم الظاهر في بعض الحالات؛ فذلك لأجل مرجحٍ من خارجٍ ينضم إليه.

فيتبين مما سبق أن انتفاء معارضة الاستصحاب للظاهر شرطٌ غير معتبرٍ للعمل بالاستصحاب.

---

(١) هو أبو عبدالله، محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي جلال الدين، شافعي المذهب، ولد سنة (٧٩١هـ)، وتوفي سنة (٨٦٤هـ)، وعمره (٧٣) سنة، له: كنز الراغبين، تفسير الجلالين، ينظر في ترجمته: الضوء اللامع (٣٩/٧)، شذرات الذهب (٢٢٢/٩)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٣٣٦).

(٢) شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وعليه حاشية العطار (٣٨٩/٢).

(٣) ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع وعليه حاشية العطار (٣٨٩/٢).

المبحث الخامس

انتفاء وجود دليلٍ غير الاستصحاب في الحادثة المراد طلب حكمها

إذا طلب المجتهد حكم مسألة، وأراد أن يحتج بالاستصحاب، فقد صرّح بعض الأصوليين بأنه يشترط للاحتجاج بالاستصحاب أن يكون هو آخر مدار الفتوى، ولا يلجأ إليه المجتهد إلا في حال عُدمت الأدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، فهو أضعف الأدلة مطلقا وأدنى دليل يرجح عليه.[1]

قال العكبري[2] عن الاستصحاب: "هو دليلٌ يفزع إليه الفقهاء عند عدم الأدلة."[3]

وقال الزركشي: "هو حجة يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة."[4]

ووصفه الصنعاني[5] بأنه"آخر قدمٍ يخطو بها المجتهد إلى تحصيل حكم الواقعة."[6]

ولم أجد خلافًا بين القائلين بالاستصحاب في اشتراط ذلك، وإنما خلافهم في تقديم الاستصحاب على بعض الأدلة، ويرجع هذا إلى اختلافهم في اعتبار هذه الأدلة، فمن لا يعتبر القياس دليلاً كالظاهرية[7] لا يتوقفون في الاحتجاج بالاستصحاب على عدم وجود دليل من القياس.

---

(١) ينظر: المعونة في الجدل (٣٩)، البرهان (٧٣٥/٥)، االواضح لابن عقيل (٤٤/١)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٥/٢٣)، البحر المحيط (١٧/٦).

(٢) هو أبو علي، الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي العكبري، حنبلي المذهب، ولد سنة (٣٣٥هـ)، وتوفي سنة (٤٢٨هـ)، كان من أئمة الفقه والعربية، له: رسالة في أصول الفقه، ينظر في ترجمته: طبقات الحنابلة (١٨٧/٢)، سير أعلام النبلاء (٥٤٣/١٧)، شذرات الذهب (٢٤٢/٣).

(٣) رسالة في أصول الفقه للعكبري (١٦٥).

(٤) البحر المحيط (١٧/٦).

(٥) هو أبو إبراهيم، محمد بن اسماعيل بن صلاح الأمير الصنعاني، ولد سنه ١١٠١هـ، من أصحاب الحديث والاجتهاد، له: توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار، سبل السلام شرح بلوغ المرام، التنوير في شرح الجامع الصغير، العدة في شرح العمدة لابن دقيق العيد، توفى سنة ١١٨٢ هـ. ينظر في ترجمته: الأعلام (٣٨/٦)، هدية العارفين (٣٧٤/٣).

(٦) إجابة السائل شرح بغية الآمل (٢١٧).

(٧) الظاهرية: سموا بذلك نسبةً إلى الظاهر، فهم يرون الوقوف مع ظاهر النصوص فقط، وينكرون القياس الشرعي، وإجماع =

ووجه اشتراط هذا الشرط: أنَّ العمل بالاستصحاب عملٌ بغلبة الظن، فإذا وجد دليل خاص بالمسألة، يُصار إليه، ولا حاجة إلى الاستصحاب حينئذ؛ لأنَّ الحكم في هذه الحالة يستفاد من الدليل ابتداءً.

فيتبين مما سبق أنه يشترط للاحتجاج بالاستصحاب أن يكون آخر دليل يلجأ إليه المجتهد، وذلك بحسب الأدلة التي يعتمد عليها كل مجتهد.

غير الصحابة، ومن أبرز رجال هذا المذهب داود الأصبهاني، وابن حزم الأندلسي. ينظر: العقيدة الأصفهانية لابن تيمية (١٠٩)، موسوعة الأديان والمذاهب لعبدالرزاق زسود (٣/٢٠٠)، تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة (٥٣٠).

المبحث السادس

غلبة الظن بانتفاء الدليل المغيِّر بعد بذل الجهد في البحث والطلب

قد يُعلم قطعًا انتفاء الدليل الناقل عن الاستصحاب، إما بطريق الوحي، أو بطريق الحس فيما يُعرف به، كقوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾[1] فإن هذا مما يُعلم بقاؤه ضرورة[2]، أما إذا لم يُعلم قطعًا انتفاء الدليل المُغيِّر فقد اتفق الأصوليون القائلون بحجية الاستصحاب على أنه يشترط للاحتجاج به أن يبذل المستصحِب جهده في البحث عن الدليل المغيِّر حتى يغلب على الظن عدم وجوده.[3]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "لا يجوز المصير إليه باتفاق الناس إلا بعد البحث التام: هل أدلة الشرع ما تقتضي الإيجاب أو التحريم؟"[4]

وقال عبد العزيز البخاري: "لا خلاف أن استصحاب حكم ثبت بدليل مطلق غير معترض للزوال والبقاء، ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل."[5]

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أنَّ المستصحِب قبل استفراغ وسعه في البحث، لا يحصل له علم بانتفاء الدليل المغيِّر يقينًا ولا ظنًا، فيكون جاهلاً بالدليل المغيِّر بتقصيرٍ منه في الطلب، وجهله لا يكون حجة مُلزمة لغيره، ولا حجة في حق نفسه.[6]

---

(١) من الآية رقم (١٤٥) من سورة الأنعام.

(٢) ينظر: تقويم الأدلة (٤٠٠)، أصول السرخسي (٢/٢٢٤).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٣/١٦)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٥٤٥)، تيسير الوصول لابن إمام الكاملية (٦/١٠٦)، نشر البنود (٢/٢٥٩).

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٣/١٦).

(٥) كشف الأسرار (٣/٥٤٥).

(٦) ينظر: تقويم الأدلة (٤٠٠)، أصول السرخسي (٢/٢٢٥)، كشف الأسرار للبخاري (٣/٥٤٥).

٢- أنَّ المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة، ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث، غلب على ظنه انتفاء الدليل، فينزّل ذلك منزلة العلم في حق العمل؛ لأنه ظنٌّ استند إلى بحث واجتهاد وهو غاية الواجب على المجتهد.(١)

فيتبين بهذا صحة اشتراط بذل المجتهد جهده في البحث عن الدليل المغيِّر حتى يغلب على ظنه انتفاؤه.

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (١٥٩).

المبحث السابع

كون الاستصحاب في حال الدفع دون الإثبات

المراد بكون الاستصحاب في حال الدفع دون الإثبات: أن الاستصحاب حجة لإبقاء ما كان على ما كان، ولا يصلح حجة لإثبات حكم جديد، مثل: حياة المفقود، استصحابها يصلح حجة لبقاء ملكه بحيث لا يُورَث، ولا يصلح حجة لإثبات الملك له في مال مورِّثه.[1]

واختلف الأصوليون في اشتراط كون الاستصحاب في حال الدفع دون الإثبات، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط كون الاستصحاب في حال الدفع دون الإثبات، فالاستصحاب حجة في الدفع والإثبات.

وهو قول جمهور العلماء[2]، وبعض الحنفية[3].

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أنَّ الحكم إذا ثبت شرعًا فالظاهر دوامه؛ لما تعلق به من المصالح الدينية والدنيوية، فمتى طلب المجتهد الدليل المزيل، ولم يظفر به، فالظاهر عدمه، وهذا نوع اجتهاد، وهو شامل لإثبات أمرٍ أو دفعه[4].

٢- أنَّ ما تحقق وجوده أو عدمه في حال من الأحوال، فإنه يستلزم ظن بقائه، والظن

---

(١) ينظر: مناهج العقول (١٢٩/٣)، إرشاد الفحول (٢/ ١٧٥)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع (٣٨٨/٢). وفي هذا المثال نظر؛ حيث إنه قد وجِد المغيِّر؛ وهو الشك في حياة المفقود، ولكن قد يُعتذر عمَّن مثَّل بهذا المثال بما ذكره البناني من أن التمثيل كثيراً ما يُتسامح فيه؛ لأنه لا يُقصد به إلا التوضيح في الغالب. ينظر: حاشية البناني على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع (٣٤٩/٢)، تقرير الشربيني على جمع الجوامع (٣٨٧/٢).

(٢) ينظر: إحكام الفصول (٩٤٧/٢)، التحبير (٣٧٥٥/٨).

(٣) ينظر: التقرير والتحبير (٣٨٦/٣).

(٤) ينظر: ميزان الأصول (٩٩٤/٢- ٩٩٥)، البحر المحيط (١٨/٦).

حجة متبعة شرعًا، ولافرق فيها بين الدفع والإثبات[1].

القول الثاني: أنه يشترط للاحتجاج بالاستصحاب كونه في حال الدفع دون الإثبات.

وهو قول أكثر متأخري الحنفية[2].

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أنَّ استصحاب الحال كاسمه؛ وهو التمسك بما ثبت حتى يقوم دليل على زواله، وما لم يكن، لا يمكن التمسك بوجوده، بل يحتاج إلى إثباته بدليل، ولا يثبت لعدم الدليل.[3]

ويمكن أن يجاب عنه: بأن الاستصحاب ليس إثباتاً لحكم ابتداءً، وإنما هو البقاء على الحكم السابق الثابت بالدليل، فلا فرق بين ما ترتب على هذا البقاء من إثبات أمرٍ أو دفعه.

٢- أن ثبوت الشيء في الزمان الأول من غير ظهور مزيل، يُرجح ظنَّ بقائه في الزمان الثاني؛ لأن ظن البقاء راجح على حدوث الفناء؛ فالباقي يستغني عن سبب جديد بدوام علته، بخلاف الحادث فإنه يحتاج لعلة جديدة فيكون مرجوحا.[4]

وأجيب عنه:

بأن سبق الوجود مع عدم ظن المنافي، والمدافع، يفيد ظن البقاء كما تقولون، والظن واجب الاتباع، فلا مانع من جعل الاستصحاب حجة لإثبات مالم يكن. [5]

والراجح -والله أعلم- القول القائل بعدم صحة هذا الشرط؛ لأنه لا فرق عند التحقيق بين إثبات حكم أو نفيه؛ فكلاهما مبني على غلبة الظن ببقاء الحكم الثابت بالدليل، وغلبة الظن كافية في وجوب العمل.

فيتبين بهذا أن اشتراط كون الاستصحاب في حال الدفع دون الإثبات لا يعتبر شرطًا صحيحًا للاستصحاب.

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٤/١٥٥).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣/٥٤٦)، البحر المحيط (٦/١٨)، إرشاد الفحول (٢/١٧٥).

(٣) ينظر: تقويم الأدلة (٤٠١)، أصول السرخسي (٢/٢٢٥).

(٤) ينظر: سلم الوصول لشرح نهاية السول (٤/ ٣٦٠- ٣٦١).

(٥) ينظر: شرح التلويح على التوضيح (٢/٢١٥)، سلم الوصول لشرح نهاية السول (٤/٣٦١).

المبحث الثامن

كون المستصحِب من المجتهدين

المطلعين على مدارك الأدلة القادرين على الاستقصاء

تقدم فيما سبق أنه يشترط للاحتجاج بالاستصحاب غلبة الظن بانتفاء الدليل المغيِّر، لذا أجمع العلماء على أنه يشترط للاحتجاج بالاستصحاب أن يكون المستصحب من أهل الاجتهاد القادرين على الاستقصاء والبحث عن الأدلة المغيِّرة لحكم الاستصحاب.

قال الغزالي عن الاستصحاب: "هذا إنما يجوز للباحث المجتهد المطَّلِع على مدارك الأدلة، القادر على الاستقصاء."(١)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "أجمع المسلمون وعُلم بالاضطرار من دين الإسلام: أنه لا يجوز لأحدٍ أن يعتقد ويفتي بموجب هذا الاستصحاب والنفي، إلا بعد البحث عن الأدلة الخاصة إذا كان من أهل ذلك؛ فإن جميع ما أوجبه الله ورسوله، وحرمه الله ورسوله مُغيِّر لهذا الاستصحاب، فلا يوثق به إلا بعد النظر في أدلة الشرع لمن هو من أهل لذلك."(٢)

ووجه اشتراط هذا الشرط: أن الاستصحاب نوع اجتهاد، وهو مبني على غلبة الظن بانتفاء الدليل المغيِّر، فيجب أن يكون المستصحِب مجتهدًا؛ لأن المجتهد عالم بالكتاب، والسنة، ومدارك الأدلة، ولديه القدرة على البحث والاستقصاء عن الأدلة المغيّرة للاستصحاب، فإذا نفى علمه بوجود دليلٍ مغيِّر للاستصحاب، غلب على الظن انتفاء الدليل، وغلبة الظن كافية في العمل، أما غيره فلا يُقبل منه نفيه للدليل؛ لعدم أهليته للبحث والاستقصاء عن الأدلة المغيِّرة.(٣)

فيتبين مما سبق صحة اشتراط كون المستصحِب من المجتهدين المطلعين على مدارك الأدلة القادرين على الاستقصاء.

(١) المستصفى (١٥٩- ١٦٠).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩ /١٦٦).

(٣) ينظر: المستصفى للغزالي (١٥٩)، شرح مختصر الروضة (٣/١٥٣- ١٥٤).

الفصل الخامس

شروط الاحتجاج بالاستحسان

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: انتفاء كونه حكمًا بالهوى من غير دليلٍ شرعي.

المبحث الثاني: انتفاء كونه عدولاً عن حكم الدليل إلى عادة من لا يُحتج بعادته.

المبحث الثالث: كون الدليل المُقتضِي قطع المسألة عن نظائرها أقوى من القياس المقتضِي إلحاقها بنظائرها.

المبحث الرابع: وجود علة الحكم في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه.

تمهيد

في المراد بالاستحسان وحجيته

الاستحسان لغة: استفعال من الحسن وهو ضد القبح، والاستحسان عدُّ الشيء واعتقاده حسناً، يقال: استحسنت كذا، أي اعتقدته حسنًا، وحسَّنتُ الشيء تحسينًا: زينته.[(١)]

أما اصطلاحًا: فقد عُرِّف الاستحسان بتعريفات كثيرة، منها:

١- "ما يستحسنه المجتهد بعقله[(٢)]."

وهذا التعريف مردود؛ لمخالفته إجماع الأمة على أن ليس للعالم أن يحكم بمجرد هواه، من غير نظرٍ في الأدلة.[(٣)]

٢- "دليل ينقدح في نفس المجتهد، لا يقدر على التعبير عنه[(٤)]."

واعترض على هذا التعريف باعتراضين:

الأول: أن مالا يقدر على التعبير عنه، لا تُعرف صحته من بطلانه؛ فلا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة فتصححه، أو تبطله.[(٥)]

الثاني: أنّ فتح هذا الباب؛ يؤدي إلى أن يدّعى كل من شاء ما شاء، اكتفاءً بمجرد القول، من غير استنادٍ إلى حجج، وهذا يجرُّ فسادًا لايخفى.[(٦)]

٣- "أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها، إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول"[(٧)].

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٥٧/٢)، لسان العرب (١١٤/١٣) مادة (حسن).

(٢) روضة الناظر (٥٣٢/٢).

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٥)، تقريب الوصول (١٤٧).

(٤) روضة الناظر (٥٣٥/٢)، الإحكام للآمدي (١٩٢/٤)، التحبير شرح التحرير (٣٨٢٥/٨).

(٥) ينظر: المستصفى للغزالي (١٧٣).

(٦) ينظر: الاعتصام للشاطبي (٩٣/٣).

(٧) كشف الأسرار للبخاري (٤/٤).

وهذا التعريف هو أقرب التعريفات ضبطًا لحقيقة الاستحسان.

شرح التعريف:

"يعدل": أي يترك.

"عن أن يحكم في المسألة": أي يحكم بالحكم الشرعي في المسألة.

"بمثل ما حكم به في نظائرها": أي حكمٌ مثل الحكم الذي حُكم به في المسائل التي تشبهها.

" إلى خلافه": أي إلى حكمٍ مخالفٍ للحكمِ الثابت لما يشبهها.

" لوجه أقوى ": المراد بالوجه: أي دليل الحكم المستحسن، وهو مستند الاستحسان، وأقوى: صفةٌ له، فلابد أن يكون أقوى حتى يمكن العدول إليه.

" يقتضي العدول عن الأول": أي أن مستند الاستحسان، يوجِب العدول عن حكم المسائل المماثلة، إلى الحكمِ المستحسن.

العلاقة بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي:

بالنظر إلى كلا التعريفين، يتضح أن التعريف اللغوي أعمُّ من التعريف الاصطلاحي؛ فالتعريف اللغوي يعمُّ الاستحسان الحسي، والمعنوي، أما التعريف الاصطلاحي، فيختص باستحسان الرأي في الأحكام الشرعية، بناءً على دليل.

وبناءً على الخلاف في المراد بالاستحسان، اختلف الأصوليون في قبوله والاحتجاج به، فمن رأى أن المقصود بالاستحسان العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل أقوى، ذهب إلى قبول الاستحسان والاحتجاج به، وهو قول الإمام أبي حنيفة[1]، والإمام مالك[2]، ورواية عن الإمام أحمد[3].

---

(١) ينظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح (٢/١٧١).

(٢) ينظر: المحصول لابن العربي (١٣١)، الموافقات (٤/٥٦٣).

(٣) ينظر: العدة لأبي يعلى (٥/١٦٠٤).

ومن رأى أن المقصود بالاستحسان ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير دليل، ردَّ الاستحسان ولم يقبله، وهو قول الإمام الشافعي، فإنه قد قال: "إنما الاستحسان تلذذ."[1]

وقد اشتهر عنه أيضا قوله: "من استحسن فقد شرّع."[2]

وللاستحسان عدة أقسام بحسب الدليل الذي عُدِل إليه، وهو ما يسمى بمستند الاستحسان، وأهم هذه الأقسام:

١- الاستحسان بالنص: وهو العدول عن العمل بمقتضى القياس لدليل من الكتاب أو السنة.

ومثاله: جواز السَلَم[3]: فإنَّ القياس يأبى جواز السَلَم باعتبار أنَّ المعقود عليه معدوم عند العقد، لكنه تُرك بالنص، وهو الرخصة الثابتة في السنة بالترخيص في السلم، فعن ابن عباس رضي الله عنه: (قَدِمَ رسول الله ﷺ المدينةَ، والناسُ يُسلِفُونَ في الثَّمرِ العام والعامين، فقال: مَن سَلَّفَ في تَمرٍ، فَلْيُسْلِفْ في كيلٍ معلومٍ، ووزنٍ معلومٍ).[4]

٢- الاستحسان بالإجماع: وهو العدول عن العمل بمقتضى القياس لإجماع العلماء على حكم غيره.

ومثاله: الاستصناع[5]: فإنَّ القياس يأبى جواز الاستصناع؛ لأنه بيع معدوم، لكنه تُرك للإجماع على جوازه، مع أنه بيع معدوم.

٣- الاستحسان بالضرورة: وهو العدول عن العمل بمقتضى القياس لوجود الضرورة. ومثاله: الحكم بطهارة الآبار والحياض بعدما نجست، فإنَّ القياس يأبى طهارة هذه الأشياء؛ لأنَّ ما ترد عليه النجاسة يتنجس بملاقاتها، لكن حُكِم بطهارتها للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس.

---

(١) الرسالة (٥٠٧).

(٢) نقله الغزالي في المستصفى (١٧١)، ولكن قال تاج الدين السبكي: "أنا لم أجد إلى الآن هذا في كلامه نصًا، ولكن وجدت في الأم أنّ من قال بالاستحسان فقد قال قولًا عظيمًا ووضع نفسه في رأيه واجتهاده واستحسانه على غير كتاب ولا سنة."الأشباه والنظائر (١٩٦/٢).

(٣) السَلَم: هو أن يُسلم عوضًا حاضرًا، في عوضٍ موصوفٍ في الذمة إلى أجل. ينظر: المغني لابن قدامة (٣٣٨/٤)، الشرح الكبير للدردير (١٩٥/٣).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ك (السَّلَم)، ب (السَّلَم في كيل معلوم)، (٤٣٩)، ح (٢٢٣٩).

(٥) الاستصناع: عقدٌ على مبيع في الذمة شُرِط فيه العمل. ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (٢/٥).

٤- الاستحسان بالقياس: وهو العدول عن العمل بمقتضى القياس الظاهر، إلى العمل بمقتضى قياس آخر أدق وأخفى من الأول؛ ولكنه أقوى حجة.

ومثاله: أن القياس في سؤر سباع الطير النجاسة، اعتبارًا بسؤر سباع الوحش، لعلة حرمة التناول في كلٍ منهما، وفي الاستحسان لا يكون سؤر سباع الطير نجسًا؛ لأن السباع غير محرم الانتفاع بها، فعرفنا أن عينها ليست بنجسة، وإنما كانت نجاسة سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة الأكل؛ لأنها تشرب بلسانها، وهو رطب من لعابها، ولعابها يتجلب من لحمها، وهذا لا يوجد في سباع الطير؛ لأنها تأخذ الماء بمنقارها ثم تبتلعه ومنقارها عظم جاف والعظم لا يكون نجسا من الميت فلا يكون نجسا من الحي.

٥- الاستحسان بالعرف: وهو العدول عن العمل بمقتضى القياس، إلى حكم آخر لجريان العرف بذلك.

ومثاله: استئجار الحمّام بأجرة معينة دون تحديد كمية الماء، ومدة المكث، فإنَّ القياس يمنع من جواز ذلك؛ لجهالة الكمية والمدة، لكنهم استحسنوا ترك هذا القياس؛ لأن الجهالة المذكورة لا تفضي إلى المنازعة والخصومة لتعارف الناس على ذلك[1].

(١) ينظر: الفصول في الأصول (٢٤٣/٤)، العدة لأبي يعلى (١٦٠٧/٥)، قواطع الأدلة (٥١٧/٤- ٥١٨)، أصول السرخسي (٢٠٢/٢)، المحصول لابن العربي (١٣١)، شرح مختصر الروضة (١٩٩/٣).

المبحث الأول

انتفاء كونه حكمًا بالهوى من غير دليلٍ شرعي

تبيّن فيما سبق أن للاستحسان عدة معانٍ، أحدها: أنه عبارة عن ما يستحسنه المجتهد بعقله من غير دليل، ولمّا كان هذا المعنى غيرَ مراد عند الأصوليين القائلين بحجية الاستحسان، فقد اتفقوا على أنه يشترط للاحتجاج بالاستحسان أن يكون بناءً على دليلٍ شرعي، أما القول بالهوى من غير دليل شرعي، فهذا محرم بإجماع العلماء ولا يقول به أحد[1].

وقد حمل بعض الأصوليين قولَ الحنفية بالاستحسان، على أنه بمعنى ما يستحسنه المرء برأيه من غير دليل[2]، ولم أجد في كتب الحنفية- فيما اطلعت عليه- أحدًا قد قال به، بل إنهم ينكرون هذا التفسير، فلا عبرة بما نسب إليهم.

قال الجصاص[3]: "وجميع ما يقول فيه أصحابُنا بالاستحسان، فإنَّهم إنَّما قالوه مقرونًا بدلائله، وحججِهِ، لا على جهة الشَّهوة، واتِّباع الهوى"[4].

وقال الأسمندي: "المحكي عن أصحاب أبي حنيفة- رحمه الله- القول بالاستحسان، وقد ظنَّ كثيرٌ أنهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة، وهذا باطل؛ لأنه لا يليق بأهل العلم المجتهدين الإعراض عن الدليل، أو إثبات الحكم بغير دليل"[5].

وقد أنكر نسبة هذا القول إلى الحنفية بعض الأصوليين من المذاهب الأخرى كابن

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١٩٢/٤)، مختصر ابن الحاجب مع رفع الحاجب (٥٢٠/٤)، شرح مختصر الروضة (١٩٣/٣)، نهاية السول (١٤٠/٣)، إرشاد الفحول (١٨٢/٢).

(٢) ينظر: إحكام الفصول (٩٣٧/٢)، روضة الناظر (٥٣٣/٢)، البحر المحيط (٩٣/٦).

(٣) هو أبوبكر، أحمد بن علي الرازي، المعروف بالجصاص، حنفي المذهب، ولد سنة (٣٠٥هـ)، وتوفي سنة (٣٧٠هـ)، وعمره (٦٥) سنة، له: أحكام القرآن، شرح الأسماء الحسنى، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (٣٥٧/١٢)، الجواهر المضية (٢٢٠/١)، الفوائد البهية (٢٧).

(٤) الفصول في الأصول (٢٢٣/٤).

(٥) بذل النظر (٦٤٧).

العربي[1] الذي قال: "أنكر جمهورٌ من الناس على أبي حنيفة القول بالاستحسان، فقالوا: إنه يُحرِّم، ويُحلِّل بالهوى من غير دليل، وما كان ليفعل ذلك أحدٌ من أتباع المسلمين، فكيف بأبي حنيفة!"[2].

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أن الأمة قد أجمعت على تحريم القول في الدين بغير علم؛ فالأحكام الشرعية إنما تُبنى على الأدلة لا على الهوى والشهوات[3].

٢- أنَّ استحسان الشيء من غير دليل يتأتّى من العوام والصبيان، ومن ليس من أهل النظر، كما يتأتّى من العالم، فكان ينبغي قبول استحسان هؤلاء، فلا فرق بين العالم والعامي إلا النظر في الأدلة[4].

فيتبين بهذا أن انتفاء كون الاستحسان حكمًا بالهوى من غير دليلٍ شرعي، شرطٌ صحيحٌ لقبول الاستحسان والاحتجاجِ به.

(١) هو أبو بكر، محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن العربي المعافري الأشبيلي المالكي، ولد سنة (٤٦٨هـ)، وتوفي سنة (٥٤٣هـ)، وعمره (٧٥) سنة، له: العواصم من القواصم، والقبس في شرح موطأ ابن أنس، ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٢٩٦/٤)، الديباج المذهَّب (٣٧٦)، شذرات الذهب (٢٣٢/٦).

(٢) أحكام القران (٢٧٨/٢).

(٣) ينظر: إحكام الفصول (٩٣٨/٢)، روضة الناظر (٥٣٣/٢)، تقريب الوصول (١٤٧).

(٤) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٩٧/٤- ٩٨)، روضة الناظر (٥٣٤/٢)، شرح مختصر الروضة (١٩٤/٣).

المبحث الثاني

انتفاء كونه عدولاً عن حكم الدليل إلى عادة من لا يُحتج بعادته

ذكرنا فيما سبق أن من أنواع الاستحسان: الاستحسان بالعرف أو بالعادة، وهو: العدول عن العمل بمقتضى القياس، إلى حكم آخر لجريان العادة بذلك.

والمراد بعادة من لا يُحتج بعادته: العادات المستحدثة للعامة فيما بينهم.

والعادة التي يُحتج بها هي عادة النبي ﷺ، أو ما اتفق عليه أهل الحل والعقد من الأمة[١].

ولذلك فقد تكلم بعض الأصوليين عن اشتراط كون العادة المعدول إليها هي عادة من يحتج بعادته، وأُختلف في هذا الشرط على قولين:

القول الأول: أنه يشترط انتفاء كون الاستحسان عدولًا إلى عادة من لا يُحتج بعادته، فالاستحسان المعتبر ما كان العدول فيه إلى عادة النبي ﷺ، أو صحابته. وهو قول الآمدي[٢]، وابن الحاجب [٣].

ودليل هذا القول: أن العادة إذا كانت في زمن النبي ﷺ وأقرهم عليها؛ فهي تستند إلى السنة، وإن كانت في عهد الصحابة رضي الله عنهم من غير إنكارٍ منهم، فهي تستند إلى الإجماع، فاعتبار هذه العادة، بناءً على الدليل الذي استندت عليه من السنة أو الإجماع، فتكون معتبرة لهذا، أما ما سواها من العادات فلا تستند إلى دليل، فيمتنع ترك الدليل الشرعي بها[٤].

القول الثاني: أنه لا يشترط انتفاء كون العدول إلى عادة من لا يحتج بعادته، فيصح أن

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١٩٤/٤).

(٢) ينظر: الإحكام للامدي (١٩٤/٤).

(٣) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع رفع الحاجب (٥٢٢/٤).

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي (١٩٤/٤)، مختصر ابن الحاجب مع رفع الحاجب (٥٢٢/٤)، جمع الجوامع مع شرح جلال الدين المحلي وعليه حاشية العطار (٣٩٥/٢).

يكون الاستحسان عدولًا إلى عادة عامة الناس.

وقد حكى بعض الأصوليين هذا القول عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه[1]، وعن الإمام مالك[2].

وكذلك ذكره ابن الحاجب[3]، وتاج الدين السبكي[4]، والمرداوي[5]، ولم ينسبوه إلى أحد.

ودليل هذا القول أن الغالب في العادة، استمرارها خلفًا عن سلف، فيغلب على الظن جريانها في عصر الرسولﷺ [6].

وأجيب عنه: بأن هذا القول تحكم، فإن العادة تتغير من عصر إلى عصر، وهذا أمر مشاهد معلوم، فادعاء غلبة الظن بجريان العادة في زمن الرسولﷺ أمر يفتقر إلى الدليل[7].

والراجح- والله أعلم- القول الأول؛ لأن العرف غير معتبر إذا خالف نصًّا شرعيًّا، ولذلك نجد أن أصحاب القول الثاني لا يستندون في عدولهم عن الدليل إلى العرف وحده، بل يضمون إليه وجود المصلحة، أو الضرورة، فهذا يشير إلى انضمام شيء آخر إلى العرف، وعدم اعتباره وحده.

فيتبين مما تقدم صحة اشتراط انتفاء كون الاستحسان عدولاً عن حكم الدليل إلى عادة من لا يُحتج بعادته.

---

(١) ينظر: الفصول في الأصول (٤/٢٤٨)، البحر المحيط (٦/٩٠).

(٢) ينظر: المحصول لابن العربي (١٣١)، الاعتصام (٣/٦٨).

(٣) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع رفع الحاجب (٤/٥٢٢).

(٤) ينظر: جمع الجوامع مع شرح جلال الدين المحلي وعليه حاشية العطار (٢/٣٩٥).

(٥) ينظر: التحبير شرح التحرير (٨/٣٨٢٧).

(٦) ينظر: المنخول (٣٧٦)، البحر المحيط (٦/٩٢).

(٧) ينظر: المنخول (٣٧٧).

المبحث الثالث

كون الدليل المُقتضِي قطع المسألة عن نظائرها أقوى من القياس المقتضِي إلحاقها بنظائرها

المراد بالقياس هنا: القواعد العامة في الشريعة، ومنها: القياس بمعناه الأصولي المعروف[١].

وتقدم أن معنى الاستحسان، هو: العدول عن الحكم الذي اقتضاه القياس إلى حكم غيره لدليل أقوى اقتضى ذلك، لذا فقد اشترط الأصوليون القائلون بالاستحسان أن يكون الدليل المعدول إليه أقوى من القياس المعدول عنه في نظر المجتهد.

والذي يظهر لي أنَّ هذا الشرط محل اتفاق بين القائلين بالاستحسان، فهم إما أن يصرحوا به، أو يذكرونه ضمنًا[٢]، ولم أجد- بعد البحث- مَن خالف فيه.

قال ابن العربي: "الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين."[٣]

وقال الطوفي: "قد بان بهذا أن الاستحسان: ترك مقتضى القياس إلى دليل أقوى."[٤]

وقال صدر الشريعة[٥] عن الاستحسان: "ويُعمل به إذا كان أقوى من القياس."[٦]

---

(١) تقدم تعريفه في حاشية رقم (١) ص ٨٥.

(٢) ينظر: رسالة في أصول الفقه للعكبري (٨٨)، المعتمد (٢/٢٩٦)، إحكام الفصول (٢/٩٣٦)، أصول السرخسي (٢/٢٠٠)، مختصر ابن الحاجب مع رفع الحاجب (٤/٥٢٢)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٠٣)، تقريب الوصول (١٤٧)، جمع الجوامع مع شرح جلال الدين المحلي وعليه حاشية العطار (٢/٣٩٥)، شرح التلويح على التوضيح (٢/١٨٦)، البحر المحيط (٦/٩١).

(٣) أحكام القران (٢/٢٧٨).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/٢٠٣).

(٥) هو عبيد الله بن مسعود بن محمود المحبوبي، المعروف بصدر الشريعة، حنفي المذهب، توفي سنة (٧٤٧هـ)، له: التنقيح والتوضيح، شرح الوقاية، ينظر في ترجمته: كشف الظنون (١/٤١٩)، الفوائد البهية (١١٠)، هدية العارفين (٥/٦٤٩).

(٦) التوضيح في حل غوامض التنقيح مع حاشية التفتازاني (٢/١٧٢).

ووجه اشتراط هذا الشرط ظاهرٌ؛ فإنّه يجب العدول إلى مقتضى الدليل الأقوى، وإذا لم يكن الدليل الذي عُدل إليه أقوى؛ فإنَّ حكم القياس متوجه إليه؛ لأنه لا يجوز ترك القياس ولا غيره من الأدلة إلا لما هو أقوى منه[1].

وأشير هنا إلى أنه في حال عُدل عن القياس إلى دليلٍ أقوى منه، فإن القياس المعدول عنه لا يبقى صحيحًا في صورة الاستحسان، فلا يكون المجتهد مُخيرًا بين الأخذ بالقياس أو الاستحسان؛ لأنّ المرجوح في مقابلة الراجح كالمعدوم، فيتعين العمل بالراجح، وترك المرجوح وهو القياس[2].

قال السرخسي: "فعرفنا أن القياس متروكٌ أصلاً في الموضع الذي يُعمل فيه بالاستحسان، وإنما سميناهما تعارض الدليلين باعتبار أصل الوضع في كل واحدٍ من النوعين، لا أن بينهما معارضة في موضع واحد"[3].

فتبين مما تقدم صحة اشتراط كون الدليل المُقتضِي قطع المسألة عن نظائرها أقوى من القياس المقتضِي إلحاقها بنظائرها.

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (١٤٠٢/٤)، البحر المحيط (٩١/٦).

(٢) ينظر: قاعدة في الاستحسان ضمن جامع المسائل لشيخ الإسلام بن تيمية (١٤٨/٢)، شرح التلويح على التوضيح (١٨٦/٢).

(٣) أصول السرخسي (٢٠٢/٢).

المبحث الرابع

وجود علة الحكم في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه

تكلم الأصوليون عن وجود علة القياس في الموضع الذي عدُل فيه عن مقتضى القياس إلى مقتضى دليلٍ آخر أقوى منه، واختلفوا في اشتراط وجودها، أو عدم وجودها، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط لصحة القول بالاستحسان وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه، بل ذهب أصحاب هذا القول إلى اشتراط العكس، وهو أنه يشترط لصحة القول بالاستحسان عدم وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه.

وهو قول البزدوي(١)، والسرخسي(٢) وعبد العزيز البخاري(٣).

وحكاه ابن أمير الحاج عن متأخري الحنفية(٤).

وهو ما ذهب إليه شيخ الإسلام بن تيمية، وحكاه رواية عن الإمام أحمد(٥).

قال البزدوي: "يضاف العدم إلى عدم العلة، لا إلى مانعٍ أوجب الخصوص مع قيام العلة."(٦)

وقال السرخسي: "فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة."(٧)

---

(١) ينظر: أصول البزدوي (٢٨٢).

والبزدوي هو: أبو الحسن، علي بن محمد بن الحسين البزدوي، حنفي المذهب، ولد سنة (٤٠٠هـ)، وتوفي سنة (٤٨٢هـ)، وعمره (٨٢) سنة، له: أصول البزدوي، غناء الفقهاء، ينظر في ترجمته: الجواهر المضية (٢/٥٩٤)، الفوائد البهية (١٢٤)، هدية العارفين (٥/٦٩٣).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٢/٢٠٤).

(٣) ينظر: كشف الأسرار (٤/١١).

(٤) ينظر: التقرير والتحرير (٣/٢٣٥).

(٥) ينظر: قاعدة في الاستحسان ضمن جامع المسائل لشيخ الإسلام بن تيمية (٢/١٩٦).

(٦)أصول البزدوي (٢٨٢).

(٧) أصول السرخسي (٢/٢١٣).

والمقصود بعدم وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه، أحد أمرين:

الأول: أن العلة لم توجد بكامل أوصافها في هذا الموضع، لذلك عُدم الحكم، فيكون عدم الحكم بسبب عدم وجود العلة الكاملة.

الثاني: أن هذا الوصف الذي ظُنَّ علةً ليس بعلةٍ عند التحقيق، فيكون انتفاء الحكم بسبب عدم وجود العلة الشرعية.

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أنَّ مستند الاستحسان إن كان نصًا، فلا اعتبار للعلة الثابتة بالرأي في مقابلته؛ لأنَّ من شرط صحة التعليل عدم النص، وإن كان مستند الاستحسان إجماعًا، فكذلك؛ لأنه مثل النص في إيجاب الحكم؛ فهو أقوى من العلة، والضعيف في مقابلة القوي معدومٌ حكمًا، وإن كان مستند الاستحسان الضرورة، فكذلك؛ لأنَّ موضع الضرورة مجمعٌ عليه، أو منصوصٌ عليه، ولا يعتبر بالعلة في موضعهما، وإن كان مستند الاستحسان القياس الخفي فكذلك؛ لأنه أقوى من القياس الجلي، والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم، فكان انعدام الحكم في هذه المواضع لانعدام العلة[1].

٢- أن انتفاء الحكم يدل على انتفاء العلة حقيقة؛ فإنَّ الشارع حكيمٌ عادلٌ لا يُفرِّق بين المتماثلات، فاختلاف الحكم دليل على اختلاف الصورتين في نفس الأمر[2].

القول الثاني: أنه يشترط وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه، وإلا فلا يسمى استحسانًا.

وهو قول بعض الحنفية[3].

ودليل هذا القول أنَّه لولا وجود العلة وانتفاء الحكم لدليل خاص أقوى، لما سمي بالاستحسان؛ إذ لو لم توجد العلة لكان مثل أي حكم ثبت بدليل، فيقال: هذا حكم ثبت بالنص، أو بالإجماع، أو بالقياس، كغيره من الأحكام، فلا معنى لتسميته استحسانًا إلا تميزه

---

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢/٢١٣)، التقرير والتحبير (٣/٢٣٥).

(٢) ينظر: قاعدة في الاستحسان ضمن جامع المسائل لشيخ الإسلام بن تيمية (٢/١٩٥)

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٤/٢٤٣)، التقرير والتحبير (٣/٢٣٥).

بوجود العلة وانتفاء الحكم لدليل أقوى[1].

وأجيب عنه: بأنَّ الفرق بين ما ثبت الاستحسان، وما ثبت بغيره من الأدلة، ليس وجود العلة، وإنما هو توهم وجودها، ففي الظاهر أن العلة موجودة، وبعد التأمل، والنظر يتبين عدم وجودها، فسمي استحسانًا للتمييز بينه وبين الدليل الذي لا يتوهم فيه وجود العلة ابتداءً[2].

فالفرق بين القولين: أنَّ القول الأول يضيف انتفاء الحكم إلى عدم العلة، أما القول الثاني فيضيف انتفاء الحكم إلى وجود مانع وهو الدليل مع وجود العلة.

ويرجع منشأ الخلاف في المسألة إلى خلافهم في تخصيص العلة فمن يرى تخصيص العلة يقول بانتفاء الحكم لمانع مع وجود العلة، ومن لا يرى تخصيص العلة يقول بانتفاء الحكم لعدم العلة.

والراجح- والله أعلم- القول الأول القائل بعدم اشتراط وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه، واشتراط عدمها؛ وذلك لأنه إذا قلنا بوجود العلة في هذا الموضع، ومع ذلك انتفى الحكم عنه، دلّ هذا على أحد أمرين:

الأول: أن الشريعة قد فرّقت بين المتماثلات.

الثاني: أن الحكم المثبت بالاستحسان غير صحيح.

أما الأول فباطل؛ لأن الشريعة لا تفرق بين المتماثلات، فيبقى الثاني، وهو أن الاستحسان غير صحيح؛ لأن علة القياس موجودة فينبغي أن يوجد حكم القياس، وإلا كانت الشريعة قد فرقت بين متماثلين، لذا يشترط لصحة الاستحسان عدم وجود العلة في صورة الاستحسان.

فيتبين مما تقدم أن اشتراط وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه، شرطٌ غير صحيح، وأن الصحيح هو عدم اشتراط وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم، بل اشتراط عدمها، لذا ينبغي أن تكون صياغة الشرط: عدم وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم.

---

(١) ينظر: فتح الغفار بشرح المنار لابن نجيم (٣/٣٣).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (١/٢٠٠).

الفصل السادس

شروط الاحتجاج بالمصلحة المرسلة

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: كون المصلحة المرسلة حقيقية غير متوهمة.

المبحث الثاني: كونها مصلحة ضرورية قطعيّة كليّة.

المبحث الثالث: كونها مشابهة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول.

المبحث الرابع: انتفاء كونها في العبادات وما جرى مجراها.

المبحث الخامس: انتفاء كونها معارضة للقياس.

المبحث السادس: انتفاء كونها معارضة لمصلحة أرجح منها أو مساوية لها.

المبحث السابع: انتفاء كون العمل بها يستلزم مفسدة أرجح منها أو مساوية لها.

تمهيد

في بيان المراد بالمصلحة المرسلة وحجيتها

المصلحة لغة: مشتقة من صلح، والصاد، واللام، والحاء أصلٌ واحدٌ يدل على خلاف الفساد؛ يقال: صَلُحَ الشيء يصلُح صلاحاً، ويقال: صلَح- بفتح اللام-.

والمصلحة واحدة المصالح، والاستصلاح نقيض الاستفساد، والمصلحة: الصلاح، والنفع؛ وصلح الشيء: كان نافعاً، أو مناسباً؛ وفي الأمر مصلحة: أي خير.[1]

والمرسلة لغة: مشتقة من رسل، والراء، والسين، واللام أصلٌ واحدٌ، يدلُّ على الانبعاث، والامتداد. والرَّسْل: السَّير السَّهل، والإِرْسالُ: الإِطْلاقُ، والتَّخْلِيَةُ؛ يقال: أرسل الشيء: أطلقه.[2]

أما المصلحة المرسلة اصطلاحا: فحتى يتضح معناها، لابد من بيان معنى المصلحة اصطلاحا، وأقسامها.

والمصلحة اصطلاحا: عرَّفها العلماء بعباراتٍ متقاربة، ومن هذه التعريفات:

١- قول الخوارزمي[3]: "المراد بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق".[4]

٢- قول الغزالي: "نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم؛ فكل

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٣/٣٠٣)، الصحاح (١/٣٨٣)، لسان العرب (٢/٥١٦)، مادة (صلح).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٢/٣٩٢)، لسان العرب (١١/٢٨٥)، تاج العروس (٢٩/٧٢) مادة (رسل).

(٣) هو أحمد بن محمد بن غالب الخوارزمي، شافعي المذهب، ولد سنة (٣٣٦هـ)، وتوفي سنة (٤٢٥هـ)، وعمره (٨٩) سنة، له: الهداية، الحاوي، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٧/٤٦٤)، البداية والنهاية (١١/٤٨٠)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/٢٠٤).

(٤) البحر المحيط (٦/٧٦) نقلاً عنه.

ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة؛ فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول؛ فهو مفسدة، ودفعها مصلحة".[1]

٣- قول ابن قدامة[2]: "المصلحة هي جلب المنفعة، أو دفع المضرة".[3]

وبناءً على ما سبق فالمصلحة هي: المحافظة على مقصود الشرع بجلب المنفعة للخلق، ودفع المفسدة عنهم.

أقسام المصلحة:

تنقسم المصلحة بعدة اعتبارات:

الاعتبار الأول: تقسيمها باعتبار قوتها في ذاتها:

تنقسم المصلحة من حيث قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام:

١- المصلحة الضرورية وهي: التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا لم تراعَ أدى هذا إلى فساد الدنيا، وخسران الآخرة.

والمصالح الضرورية خمسة أنواع، وهي:

حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل.

٢- المصلحة الحاجية وهي: التي يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، لكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع من المصالح العامة.

مثل: إباحة الصيد، ورخص السفر، والمرض، ونحو ذلك.

٣- المصلحة التحسينية وهي: الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنُّب الأحوال المدنِّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

---

(١) المستصفى (١٧٤).

(٢) هو أبو محمد، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي موفق الدين، حنبلي المذهب، ولد سنة (٥٤١هـ)، وتوفي سنة (٦٢٠هـ) وعمره (٧٩) سنة، له: المغني، والكافي، والعمدة، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٦٥/٢٢)، البداية والنهاية (١١٧/١٣)، الذيل على طبقات الحنابلة (٣١٢/٤).

(٣) روضة الناظر (٥٣٧/٢).

مثل: الطهارة، وأخذ الزينة، وآداب الأكل، والشرب، واللباس، ونحو ذلك.[1]

الاعتبار الثاني: تقسيمها من حيث اعتبار الشرع لها:

تنقسم المصلحة بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١- المصلحة المعتبرة: وهي التي شهد الشرع باعتبارها، بنصٍ، أو إجماع، بأن ورد دليل معين بخصوصها في بناء الحكم عليها.

مثالها: مصلحة حفظ العقل التي تضمنها تحريم الخمر.

وحكم هذا النوع من المصالح أنه حجة باتفاق القائلين بالقياس.

٢- المصلحة الملغاة: وهي التي شهد الشرع ببطلانها، وعدم اعتبارها.

مثالها: القول بتساوي الأخ وأخته في الميراث؛ للأخوة التي تجمع بينهما، لكن هذا المعنى مُلغى بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ﴾[2]، وحكم هذا النوع من المصالح أنه لا يصح بناء الحكم عليها بالاتفاق.

٣- المصلحة المرسلة: وهي المنفعة الملائمة لمقصود الشارع؛ والتي لم يشهد لها أصلٌ معينٌ بالاعتبار، ولا بالإلغاء.

وقد تسمى المصلحة المرسلة بالمناسب المرسل، أو الاستصلاح، أو الاستدلال.

مثالها: المصلحة الناشئة من جمع المصحف، فهذا العمل يلائم ماقصده الشارع من حفظ الدين، ولكن لا يوجد نص يدل على حفظ الدين بهذا العمل بخصوصه.[3]

وقد اختلف العلماء في حجية المصلحة المرسلة، على عدة أقوال، أظهرها قولان:

القول الأول: أنَّ المصلحة المرسلة حجة.

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/٣٢٤- ٣٢٧)

(٢) من الآية رقم (١٧٦) من سورة النساء.

(٣) ينظر: المستصفى (١٧٣- ١٧٤)، روضة الناظر (٢/٥٣٧)، شرح تنقيح الفصول (٣٥٠)، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/ ٣٩٩٦).

وهذا القول نُسب لجمهور الحنفية[1]، وهو قول الإمام مالك[2]، ونُسب للإمام الشافعي[3]، واختاره الطوفي من الحنابلة.[4]

وهذا القول يُقيِّد حجية المصلحة المرسلة بشروطٍ وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

القول الثاني: أنَّ المصلحة المرسلة ليست بحجة.

وهذا القول منسوب لأكثر الأصوليين[5]، فقد نُسب للحنفية[6]، وللإمام الشافعي، والشافعية[7]، وكذلك نُسب لمتأخري الحنابلة[8].

(١) ينظر: مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت للبهاري (٢/٣١٦).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٠)، تقريب الوصول (١٤٨).

(٣) ينظر: البرهان للجويني (٢/٧٢١).

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة (٣/٢١١).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٦/٧٦)، شرح الكوكب المنير (٤/١٦٩).

(٦) ينظر: التحرير ومعه تيسير التحرير (٤/١٧٠).

(٧) ينظر: الإحكام للآمدي (٢/١٩٥)، البحر المحيط (٦/٧٦).

(٨) ينظر: المسودة (٤٠١).

المبحث الأول

كون المصلحة المرسلة حقيقية غير متوهمة

تبين مما سبق في تعريف المصلحة أنها: المحافظة على مقصود الشرع بجلب النفع للخلق، أو دفع الضرر عنهم؛ لذا اشترط القائلون بحجية المصلحة المرسلة أن تكون المصلحة حقيقية غير وهمية.

والمراد بهذا الشرط: أن يتحقق عن طريق البحث، وإمعان النظر، والتأمل، أن هذه المصلحة تجلب نفعًا، أو تدفع ضررًا، أما مجرد توهم جلب النفع، أو دفع الضرر، بدون تحقيق، فهذه مصلحةٌ وهميةٌ لا يُعمل بها.

وقد أشار بعض الأصوليين إلى هذا الشرط كابن السبكي(١)، وشيخ الإسلام ابن تيمية(٢).

ولا يخالف أحدٌ من الأصوليين في اشتراط كون المصلحة المرسلة حقيقية غير متوهمة؛ فإنَّ المصلحة المرسلة لم تُسمَّ مصلحةً إلا لما فيها من جلب النفع، أو دفع الضرر، فإذا انتفى عنها هذا لم تعد مصلحة.

ودليل هذا الشرط: أنَّ القصد من العمل بالمصلحة المرسلة، تحقيق النفع، ودفع الضرر، فإذا كانت المصلحة وهمية غير حقيقية، كان ما تجلبه من المضار أضعاف ما تجلبه من المنفعة، فهي حينئذٍ مفسدة، لا مصلحة(٣).

ويمكن أن يستدل له أيضا: بأن الوهم ليس طريقًا لإثبات الأحكام الشرعية، فالأحكام الشرعية لا تثبت إلا باليقين، أو بالظن الغالب، فإذا كانت المصلحة مبنيةً على توهم جلب النفع؛ لم يصح الاحتجاج بها.

---

(١) ينظر: الإبهاج (١٨٠/٣).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٤٨/١١).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٤٨/١١).

ومن أمثلة المصلحة الموهومة:

١- المصلحة التي تُتوهم في الربا، فإن الضرر العام الذي يترتب على الربا أضعاف ما فيه من منفعةٍ قاصرةٍ على فئة معينة.

٢- المصلحة التي تُتوهم في ترك العمل ببعض حدود الشريعة؛ ترغيبًا لغير المسلمين في الإسلام، وهذا فيه من المفاسد ما يفوق المصلحة، ويمكن تحصيل هذه المصلحة بوسائل أخرى دون ترك حدٍّ من حدود الله.

فيتبين مما سبق صحة اشتراط كون المصلحة المرسلة حقيقية يؤدي العمل بها إلى جلب نفعٍ؛ أو دفع ضررٍ، أما مجرد توهم المصلحة من غير بحث، ونظر، فهذه مصلحة وهمية لا يعمل بها.

المبحث الثاني

كونها مصلحة ضرورية قطعية كليّة

سبق بيان المراد بالمصلحة الضرورية[1].

أما المصلحة القطعية فهي: التي يُجزم بحصول المصلحة فيها[2].

والمصلحة الكلية هي: التي تكون موجبة لفائدةٍ عامةٍ للمسلمين[3].

ومن الأمثلة على المصلحة التي تحققت فيها هذه الصفات: إذا صال على المسلمين كفارٌ تترسوا بأسارى مسلمين، وقَطَع المسلمون بأنهم لو امتنعوا عن رمي الترس، لاستولى الكفارُ على ديارهم، وقتلوا المسلمين كافة، حتى الترس، ولو رموا الترس، لقتلوا مسلمًا بغير ذنب منه، فرمي الترس في هذه الحال مصلحة ضرورية لحفظ دين المسلمين، وأنفسهم، وأموالهم، وأعراضهم، ومصلحة قطعية حيث قُطع بتسلط الكفار على المسلمين لو تركوهم، ومصلحة كليّة نفعها لعامة المسلمين[4].

واختلف الأصوليون في اشتراط كون المصلحة ضرورية قطعيّة كليّة، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط أن تكون المصلحة ضرورية قطعيّة كليّة.

وهو قول الإمام مالك[5]، واختاره القرافي[6].

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أن الصحابة رضي الله عنهم اعتمدوا في أمور كثيرة على مطلق المصالح المرسلة،

---

(١) ينظر: ص ١٦٦.

(٢) ينظر: الإبهاج (١٧٨/٣)، نهاية السول (١٣٦/٣).

(٣) ينظر: نهاية السول (١٣٦/٣) البحر المحيط (٧٩/٦).

(٤) ينظر: نهاية السول (١٣٦/٣).

(٥) ينظر: منهاج البيضاوي ومعه نهاية السول ومناهج العقول (١٣٦/٣)، معراج المنهاج (٢٣٢/٢)، البحر المحيط (٧٦/٦).

(٦) ينظر: نفائس الأصول (٤٠٨٨/٩).

فهذا إجماع منهم على اعتبارها، ومن ذلك:

أ- تعيين الوقت الذي أُخرج فيه اليهود من جزيرة العرب؛ فإنَّ النص إنما دل على أنه لا يبقى دينان في جزيرة العرب مطلقًا[1]، أما تعيّن هذا الوقت لإخراجهم، فللمصلحة الموجبة لإبقائهم أولاً، ثم إخراجهم.

ب- جمع عمر بن الخطاب الناسَ على أُبيّ بن كعب[2] رضي الله عنه في قيام شهر رمضان[3].

ج- جعلُ أذانين للجمعة في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه[4].

وغيرها كثير مما يفيد اعتبار المصلحة المرسلة مطلقًا[5].

٢- أن الشرائع جاءت بتحصيل مصالح العباد، فإذا وجدت مصلحة، وإن لم تكن ضرورية قطعية كلية، غَلَبَ على الظنِّ أنها مطلوبةٌ للشرع؛ لأنها من أفراد المصلحة، فنعتبرها؛ لأن الظن مناطُ العمل[6].

٣- أن الغالب صدقُ المصلحةِ الظنيةِ عند قيام سببها، فالتجار يسافرون على ظنّ أنهم يسلمون، ويربحون، والصُنَّاع يخرجون من منازلهم على ظن أنهم يُستعملون بما به يرتفقون، فلا يجوز تعطيل هذه المصالح الغالبة الوقوع، خوفًا من احتمالٍ نادرٍ لكذبها[7].

القول الثاني: أنه يشترط أن تكون المصلحة ضرورية قطعيّة كليّة.

---

(١) جاء في حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان آخر ما عهد رسول الله ﷺ أن قال: (لا يترك بجزيرة العرب دينان) أخرجه الإمام أحمد في مسنده(٤٣/ ٣٧١)، ح (٢٦٣٥٢)، وقال شعيب الأرنؤوط:"صحيحٌ لغيره."

(٢) هو أبو المنذر، أُبيّ بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن النجار الخزرجي الأنصاري، شهد العقبة الثانية، يُلقب بسيد القراء، توفي سنة٣٠هـ. ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٦٥/١)، الإصابة (٢٧/١).

(٣) عن هشام بن عروة، عن أبيه: (أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه جَمَعَ الناسَ على قيام شهر رمضانَ الرجالَ على أُبَيّ بن كعب.) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/ ٤٣٩)، ح (٤٣٨٠).

(٤) عن السائب بن يزيد: (أن التأذين الثاني يوم الجمعة أمَرَ به عثمان بن عفان حين كثر أهل المسجد، وكان التأذين يوم الجمعة حين يجلس الإمام.) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الجمعة)، ب (الجلوس على المنبر عند التأذين)، (١٨٠)، ح (٩١٥).

(٥) ينظر: نفائس الأصول (٤٠٨٧/٩- ٤٠٨٨).

(٦) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥١)، التحبير (٣٣٩٤/٧).

(٧) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٦/١- ٧).

وهو قول الغزالي[١]، والبيضاوي[٢]، وصفي الدين الهندي[٣].

وقد ألحق الغزالي في موضع آخر المصلحة الحاجية بالمصلحة الضرورية [٤].

ودليل هذا القول: أنَّ العمل بمجرد المصلحة وضعٌ للشرع بالرأي، أما المصلحة الضرورية القطعية الكلية، فيجب العمل بها؛ لأن عدم العمل بها يُخِلُّ بما هو مقصودٌ ضروريٌ في الشرع، ويُخِلُّ كذلك بما عُلم من إيثار الشرع الكلي على الجزئي، والقطعي على الظني[٥].

واعترض عليه باعتراضين:

الأول: عدم التسليم بأن العمل بالمصلحة المرسلة إذا لم تكن ضرورية، أو قطعية، أو كلية، إثباتٌ للشرعِ بالرأي، بل ما ثبتَ العملُ بها إلا باجتهادٍ صحيح، وقد دلَّ الاستقراء على أن الشرائع مصالح، وأن الرسل- عليهم السلام- إنما بُعثوا بالمصالح ودرء المفاسد، فمن أثبت مصلحة ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، فقد اعتمد على قاعدة الشرائع، وليس إثباتًا للشرع بالرأي[٦].

الثاني: على التسليم بكون العمل بالمصلحة المرسلة في غير محلِّ الضرورة إثباتٌ للشرع بالرأي، فينبغي بطريق الأولى أن يُمنع العمل بالمصلحة المرسلة في محل الضرورة؛ لأن الضروريات أهم من الحاجيات، فإذا منعنا الرأي فيما خفَّ أمره، كان أولى أن نمنعه فيما عَظُمَ أمره[٧].

والراجح- والله اعلم- عدم اشتراط كون المصلحة ضرورية قطعية كلية للعمل بها، فهذا الأمر ينظر إليه عند تعارض المصالح والترجيح بينها؛ فإذا تعارضت مصلحة ضرورية مع

---

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (١٧٦).

(٢) ينظر: منهاج البيضاوي ومعه نهاية السول ومناهج العقول (٣/١٣٥).

(٣) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/٣٩٩٩).

وصفي الدين الهندي هو: محمد بن عبدالرحيم الهندي صفي الدين، شافعي المذهب، ولد سنة (٦٤٤هـ)، وتوفي سنة (٧١٥هـ) وعمره (٧١) سنة، له: نهاية الوصول إلى علم الأصول، والزبدة في علم الكلام، ينظر في ترجمته: البداية والنهاية (١٤/٤٨٦)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/٢٢٧)، الدرر الكامنة (٤/١٣٢).

(٤) ينظر: شفاء الغليل للغزالي (٢٠٩)

(٥) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي ٣٩٩٩/٨)، التقرير والتحبير (٣ /٢٠٠).

(٦) ينظر: نفائس الأصول (٩/٤٠٨٦).

(٧) ينظر: نفائس الأصول (٩/٤٠٨٦- ٤٠٨٧).

حاجية، قُدمت الضرورية؛ وإذا تعارضت مصلحة كلية مع مصلحة جزئية، قُدمت الكلية؛ وإذا تعارضت مصلحة قطعية مع مصلحة ظنية، قُدمت القطعية. أما إذا انتفى التعارض، فإنّ المصلحة الحاجية، والتحسينية، والمصلحة الظنية، والمصلحة الجزئية، مصالح قد راعتها الشريعة، فالواجب اعتبارها في حال لم تتعارض مع مصالح أعظم منها.

المبحث الثالث

كونها مشابهة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول

المراد بهذا الشرط: أن تكون المصلحة ملائمة لأصول الشريعة وقواعدها ومعانيها.

فالمصلحة المرسلة مصلحة لا يشهد لها أصل معين بالاعتبار، لذا يُشترط كون المصلحة المرسلة مشابهة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول، حتى لا تكون مصلحةً بعيدةً عن روح الشريعة، ومعانيها.

وقد نُسب هذا الشرط إلى الإمام الشافعي[1]، وصرّح باشتراطه عدد من الأصوليين كالجويني[2]، والغزالي[3]، وابن بَرْهان[4]، والشاطبي[5].

وقد نسب بعض الأصوليين إلى الإمام مالك مخالفة هذا الشرط، وأنه يأخذ بالمصالح البعيدة عن المعاني المألوفة في الشريعة[6].

غير أن المالكية لا يسلّمون بهذا القول، وينكرون نسبته إلى الإمام مالك[7].

بل إن الجويني وهو أحد أكثر المنكرين على الإمام مالك أخذه بالمصالح البعيدة عن

---

(١) ينظر: البرهان للجويني (٧٢١/٢).

(٢) ينظر: البرهان للجويني (٥٤٣/٢).

(٣) ينظر: المستصفى (١٧٩).

(٤) ينظر: الوصول إلى الأصول لابن برهان (٢٨٩/٢).

وابن برهان هو أبو الفتح، أحمد بن علي بن بَرْهان البغدادي، الشافعي المذهب، ولد سنة (٤٧٩هـ)، وتوفي سنة (٥١٨هـ)، وعمره (٣٩) سنة، له: الوجيز، الأوسط، الوسيط التعجيز، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٤٥٦/١٩) طبقات الشافعية الكبرى (٣٠/٦)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢٧٩/١).

(٥) ينظر: الاعتصام (٤٧/٣).

(٦) ينظر: البرهان للجويني (٧٢١/٢)، منهاج البيضاوي ومعه نهاية السول ومناهج العقول (١٣٦/٣)، التوضيح على التنقيح (١٨٥/٣).

(٧) ينظر: نفائس الأصول (٤٠٩٢/٩).

معاني الشريعة؛ قد شكك في صحة نسبة هذا القول إلى الإمام مالك، فقال: إن الاعتراض المذكور"إنما يلزم مالكًا رضي الله عنه ورهطه إنْ صح ما روي عنه."[(١)]

ثم في موضع آخر ينفي نفيًا قاطعًا ما نُسب إلى الإمام مالك، فيقول: "ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم يرَ ذلك أحدٌ من العلماء، ومن ظنَّ ذلك بمالك رضي الله عنه، فقد أخطأ؛ فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة رضي الله عنهم أصولاً وشبّه بها مآخذ الوقائع، فمال فيما قال إلى فتاويهم، وأقضيتهم، فإذًا لم يرَ الاسترسال في المصالح."[(٢)]

والذي يظهر أن هذا الشرط محل اتفاق بين القائلين باعتبار المصلحة المرسلة، ولم أجد- بعد البحث- من خَالف فيه.

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أنه لو صح التمسك بكل مصلحة قريبة كانت من معاني الشريعة، أم بعيدة، اتسع الأمر، ورجع إلى اتباع ما تراه عقول العقلاء، وهذا إبطال للشرع، واتباع للهوى والرأي[(٣)].

٢- أن وجوه الرأي تختلف باختلاف الزمان، والمكان، وأصناف الخلق، فإذا اعتبرت المصلحة قريبة كانت من معاني الشريعة، أم بعيدة، لزم أن تختلف الأحكام باختلاف هذه الأسباب، أما إذا كانت المصالح قريبة من معاني الشريعة، فلا يتباعد اختلاف الأحكام[(٤)].

فيتبين مما سبق أن ملائمة المصلحة المرسلة لقواعد الشريعة، ومعانيها، شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ، للاحتجاج بالمصلحة المرسلة.

---

(١) البرهان للجويني (٢/٧٢٤- ٧٢٥).

(٢) البرهان للجويني (٢/٧٨٣).

(٣) ينظر: البرهان للجويني (٢/٧٢٥).

(٤) ينظر: البرهان للجويني (٢/٧٢٥).

المبحث الرابع

انتفاء كونها في العبادات وما جرى مجراها

المراد بهذا الشرط: ألا تكون المصلحة المرسلة في العبادات، وماجرى مجراها، من المُقدَّرات: كالحدود، والكفارات، والفروض المقدَّرة في المواريث، ونحوها.

وهذا الشرط محل اتفاق بين الأصوليين، فقد قصد الشرع التسليم في العبادات على ما هي عليه، ولا يلتفت فيها إلى المعاني[1].

قال الشاطبي: "التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني- وإن ظهرت لبادي الرأي- وقوفاً مع ما فُهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه" ثم قال: "وعلى الجملة؛ فغير مالك- أيضاً- موافقٌ له في أنَّ أصلَ العبادات عدم معقولية المعنى، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل؛ فالأصل متفقٌ عليه بين الأمة.[2]"

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[3].

ووجه الدلالة: أن الله عز وجل أكمل الدين، فكل ما رآه الناس من الأعمال مقربًا إلى الله، ولم يشرعه الله، ورسوله، فإنّ ضرره أكبر من نفعه؛ فلو كان نفعه أكبر لم يهمله الشرع؛ فالنبي ﷺ لا يهمل مصالح الدين، ولا يُفوِّت المؤمنين ما يُقربهم إلى رب العالمين[4].

---

(١) ينظر: جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وعليه حاشية العطار (٢/٣٢٩)، الاعتصام (٣/٥٤- ٥٥)، التحبير (٧/٣٤١٣).

(٢) الاعتصام (٣/٥٤- ٥٥).

(٣) من الآية رقم (٣) من سورة المائدة.

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١١/٦٢٤).

٢- أن العبادات لا يُعقل لها معنى على التفصيل، فهي محمولة على التعبد، ويدل على ذلك أمورٌ، منها:

أ- الاستقراء، فالصلوات قد خُصت بأفعال، وهيئة معينة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، وطهارة الحدث مخصوصة بالماء الطهور، وإنْ أمكنت النظافة بغيره؛ والتيمم- وليست فيه نظافة حسية- يقوم مقام الماء المطهِّر، وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرهما.

ب- أنه لو كان المقصود التوسعة في العبادات بما حُد، ومالم يُحَد؛ لنصَب الشارع عليه دليلاً واضحًا، كما نصَب أدلةً على التوسعة في العادات، فيدل على أنّ المقصود الوقوف عند المحدود في العبادات.

ج- أن وجوه التعبدات في أزمنة الفترات لم يهتدِ إليها العقلاء اهتداءهم لمعاني العادات، فالغالب فيهم الضلال في العبادات والمشي على غير طريق، ومن ثم حصل التغيير في الشرائع السابقة، مما يدل على أن العقل لا يستقل بإدراك معانيها.

فثبت مما تقدم أن العقول لا تدرك معاني العبادات على التفصيل، فلابد من الرجوع فيها إلى مجرد ما حده الشارع، وهذا هو معنى التعبد، دون الالتفات فيها إلى المعاني، فلا نظر فيها إلى المصلحة؛ وقوفاً على ما فُهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه[١].

فيتبين مما سبق أن انتفاء كون المصلحة المرسلة في العبادات، أو ما جرى مجراها، مما لا مدخل للنظر والرأي فيه، شرطٌ صحيحٌ، معتبر.

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/٥٨٥- ٥٨٩)، الاعتصام (٢/٦٢)، التحبير (٧/٣٤١٣).

المبحث الخامس

انتفاء كونها معارضة للقياس

لفظ القياس هنا يشمل معنيين:

الأول: القياس بمعناه الأصولي المعروف، وهو: ردُّ فرعٍ إلى أصلٍ بعلةٍ جامعة[1].

الثاني: القواعد العامة في الشريعة.

فتعارض القياس مع المصلحة المرسلة له حالتان بحسب المراد من القياس، ولكل حالة حكمها:

أولاً: تعارض المصلحة المرسلة مع القياس بمعناه الأصولي المعروف:

بين القياس والمصلحة أوجه اتفاق وأوجه افتراق، إذ القياس مراعاة مصلحة في فرع بناءً على مساواته في علةِ حُكمٍ منصوصٍ عليه، ففي القياس مراعاة لمطلق المصلحة بعلة اعتبرها الشارع، أما المصلحة المرسلة فهي مراعاة للمصلحة من غير دليل يعتبرها، أو يلغيها من الوحي، ولا يعني هذا أنها مجردة من كل دليل، بل هي تستند إلى دليل اعتبره الشارع، غير أنه دليل لا يتناول أعيان هذه المصلحة بخصوصها، وإنما يتناول الجنس البعيد لها، كجنس حفظ الدين، والنفس، والعقل[2].

وقبل بيان حكم العمل بالمصلحة المرسلة إذا تعارضت مع القياس، لابد من بيان درجات الوصف المناسب.

والوصف المناسب هو: وصف يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودًا للعقلاء من تحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة[3].

---

(١) شرح الكوكب المنير (٥/٤)؛ وله تعريفات كثيرة في كتب الأصوليين، ينظر: شرح تنقيح الفصول (٢٩٨)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٢١٨/٣)، شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢٣٩/٢).

(٢) ينظر: ضوابط المصلحة، البوطي (٢١٦).

(٣) ينظر: شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب (٤١٤/٣).

وللمناسب أربع مراتب بالنظر إلى اعتباره، أو إلغائه شرعًا:

المرتبة الأولى: المناسب المؤثر: وهو الوصف الذي دل النص، أو الإجماع، على اعتبار تأثير عينه علة في عين الحكم.

كالصغر الذي ثبت بالإجماع اعتباره بعينه وصفًا أثّر في عين الحكم، وهو الولاية على مال الصغير، فتلحق ولاية النكاح بولاية المال بجامع الصغر[1].

المرتبة الثانية: المناسب الملائم: وهو الوصف الذي دلَّ النصُّ، أو الإجماعُ، على اعتبار عين الوصف علة لجنس الحكم، أو جنس الوصف علة لعين الحكم، أو جنس الوصف علة لجنس الحكم.

مثال اعتبار عين الوصف علة لجنس الحكم: كتقديم الإخوة من الأبوين على الأخ من الأب في الميراث، فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم، فمطلق التقديم جنس، فيقاس على الإرث ولاية النكاح.

مثال اعتبار جنس الوصف علة لعين الحكم: تعليل جواز الجمع في الحضر ليلة المطر، وذلك اعتبارًا للمشقة والحرج الحاصلين من المطر، وكذلك جواز الجمع في السفر اعتبارًا للمشقة والحرج الحاصلين من السفر، فالسفر، والمطر يدخلان تحت جنس واحد؛ وهو كونه مظنة المشقة، فجنس المشقة علة لعين الحكم؛ وهو الجمع بين الصلاتين.

مثال اعتبار جنس الوصف علة لجنس الحكم: كاعتبار جنس الوصف الذي هو الجناية في جنس الحكم الذي هو القصاص، فيقاس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد[2].

المرتبة الثالثة: المناسب المرسل: وهو الوصف الذي لم يشهد له الشرع بالاعتبار أو الإلغاء[3].

مثاله: جمع القرآن، وضرب النقود، وغير ذلك.

المرتبة الرابعة: المناسب الغريب: وهو الوصف الذي دلَّ الدليل على عدم اعتباره.

---

(١) ينظر: حاشية التفتازاني على شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب (٤٢٥/٣).

(٢) ينظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وعليه حاشية العطار (٣٢٦/٢).

(٣) ينظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وعليه حاشية العطار (٣٢٧/٢).

والمناسب الغريب لا يجوز التعليل به[1].

مثاله: القول بتساوي الأخ وأخته في الميراث، للأخوة التي تجمع بينهما.

فهذا المعنى ملغى بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ مِثۡلُ حَظِّ ﴾[2]

وبعد بيان مراتب الوصف المناسب، يتبين أن معارضة المصلحة المرسلة للقياس، تختلف باختلاف درجات الوصف المناسب، فإذا تعارض الوصف المؤثر، أو الملائم مع المصلحة المرسلة، قُدِّم القياس، ولا اعتبار للمصلحة المرسلة حينئذٍ؛ لأنّ دليل المصلحة أضعف من دليل القياس، فدليل المصلحة يتناول الجنس البعيد للمصلحة، ضمن مقاصد الشريعة، وكلياتها العامة، أما دليل القياس فيتناول عين الوصف المناسب، كما في الوصف المؤثر، أو جنسه القريب، كما في الوصف الملائم.

أما إذا تعارض الوصف المرسل مع المصلحة المرسلة، فلا يكون القياس في هذه الحال ملغيًا لاعتبار المصلحة المرسلة مطلقا، بل يرجع الأمر إلى اجتهاد المجتهد، ونظره؛ لأن التعارض هنا بين وصفين في رتبة واحدة، فهو من قبيل تعارض الأدلة.

ثانياً: تعارض المصلحة المرسلة مع القياس بمعنى القواعد العامة:

اختلف العلماء في حجية المصلحة المرسلة إذا تعارضت مع القياس بمعنى القواعد العامة، على قولين:

القول الأول: لا تعتبر المصلحة المرسلة إذا خالفت القياس.

وهو قول للإمام للشافعي[3].

فالمصلحة حينئذٍ مصلحة ملغاة؛ لأنها عارضت قاعدة من قواعد الشريعة.

الثاني: قد تعتبر المصلحة وإن خالفت القياس.

وهو مذهب الإمام مالك[1]، وهو في نظري مآل قول القائلين بالاستحسان.

---

(١) ينظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع وعليه حاشية العطار (٣٢٧/٢).

(٢) من الآية رقم (١٧٦) من سورة النساء.

(٣) ينظر: البحر المحيط (٨١/٦).

دليل هذا القول: أن الاستمرار مع الأصل يؤدي في بعض الوقائع إلى رفع ما يقتضيه الأصل من تحقيق المصلحة، فالواجب رعاية المصالح بالنظر إلى مآل الفعل.

وله أمثلة في الشرع، منها:

القرض، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من الرفق والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع، لكان في ذلك ضيق على المكلفين.

ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، فالأصل أن كل صلاة في وقتها، ولكنه أبيح لما فيه من الرفق بالناس، والتوسعة عليهم[٢].

وعند تأمل ما نُقل عن الإمام مالك نجد أن هذه المصلحة التي خالفت الأصل، ليست مجردة عن قواعد الشريعة، وأصولها، بل هي تعتمد على أصل كلي آخر، يقول الشاطبي: "فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة."[٣]

فإذا أدى الاستمرار مع الأصل في واقعة من الوقائع، إلى فوت مصلحة أعظم، أو حدوث مفسدة أكبر، فالواجب رعاية تحصيل أعظم المصلحتين، ودرء أكبر المفسدتين، وإن أدى في الظاهر إلى مخالفة الأصل، فهو عند التأمل موافق لمقصد الأصل وغايته من رعاية المصالح، ودرء المفاسد.

والذي يظهر- والله أعلم- أن الخلاف بين الفريقين يؤول إلى خلاف في الترجيح بين قاعدتين، وأصلين، فهو مما يرجع النظر فيه إلى اجتهاد المجتهد، وتأمله، ثم ترجيحه ما يراه أكثر تحقيقًا لمقاصد الشريعة.

---

(١) ينظر: أحكام القران لابن العربي (٢/٢٧٨- ٢٧٩)، الموافقات (٤/٥٦٢).

(٢) ينظر: الموافقات (٤/٥٦٣).

(٣) الموافقات (٤/٥٦٢).

المبحث السادس

انتفاء كونها معارضة لمصلحة أرجح منها أو مساوية لها

المصلحة المرسلة قد تتعارض في بعض الوقائع مع مصلحة أخرى، والمصالح تختلف في رتبها من حيث قيمتها في ذاتها، وشمولها، ورجحان وقوعها، وعدمه؛ لذا صرّح بعض الأصوليين باشتراط ألا تتعارض المصلحة المرسلة مع مصلحة أقوى منها، أو مساوية لها[1].

وإذا تعارضت مصلحتان في محل واحد، فلا يخلو الأمر من ثلاث حالات:

الأولى: أن يمكن الجمع بين المصلحتين، فيصار إليه؛ لأنّ الجمع بين المصلحتين أولى من تفويت إحداهما[2].

الثانية: أن يمكن الجمع بين إحدى المصلحتين وبدل الأخرى فيصار إليه، وذلك كأن يظفر المضطر بطعام غيره، فيلزمه أكله، وغرم قيمته؛ جمعًا بين مصلحة بقاء حياته، ومصلحة بذل قيمة الطعام، وهي بدل عن إبقاء عين طعام الغير[3].

الثالثة: أن لا يمكن الجمع بينهما، ولا بين إحداهما وبدل الأخرى، بحيث لا تنال واحدة منهما إلا بتفويت الأخرى، فيجب حينئذٍ الأخذ بالأعلى منهما، وإنْ أدى ذلك إلى تفويت المصلحة الأدنى[4].

وتقديم المصلحة الأعلى على المصلحة الأدنى مما قد دلّ عليه الشرع، والعقل، فمن دلالة الشرع:

---

(١) ينظر: المستصفى للغزالي (١٧٩)، قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٨/١)، معراج المنهاج (٢٣٢/٢)، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٠٢/٨).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٩١/١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٥١/٢٠).

(٣) ينظر: القواعد الصغرى، للعز بن عبدالسلام (١٨٨).

(٤) ينظر: المستصفى للغزالي (١٧٩)، قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٨/١)، معراج المنهاج (٢٣٢/٢)، نهاية الوصول، لصفي الدين الهندي (٤٠٠٢/٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٤٨/٢٠).

قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ﴾[1]

وقوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾ [2]

وقوله تعالى: ﴿ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا ﴾[3]

ووجه الدلالة: أنه جاء في الآيات الأمر باتباع الأحسن، ومن ذلك الأخذ بالمصلحة الراجحة[4].

أما العقل فإنه يقضي بتقديم الأهم على المهم عند التعارض، وهذا أمر مركوز في نظر العقلاء.

ولو خُيِّر الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ، لاختار الألذ، ولو خُيِّر بين الحسن والأحسن، لاختار الأحسن، ولو خُيّر بين فلس ودرهم لاختار الدرهم[5].

فعلى المجتهد في هذا الحال أن يجتهد في الترجيح، وميزان الترجيح بين المصالح، يرجع إلى عدة أمور:

أولاً: النظر إلى قيمتها من حيث ذاتها. وكليات الشريعة متدرجة في خمس مراتب: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

بحيث يُقدم ما به حفظ الدين على ما به حفظ النفس، وما به حفظ النفس على ما به حفظ العقل، وما به حفظ العقل على ما به حفظ النسل، وما به حفظ النسل على ما به حفظ المال[6].

ولهذه الكليات وسائل رعاية، وهي متدرجة حسب الأهمية: الضروريات، والحاجيات،

---

(١) من الآية رقم (١٨) من سورة الزمر.

(٢) من الآية رقم (٥٥) من سورة الزمر.

(٣) من الآية رقم (١٤٥) من سورة الأعراف.

(٤) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/٩١).

(٥) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/٩).

(٦) ينظر: القواعد الصغرى للعز بن عبدالسلام (١٤٤).

والتحسينيات؛ فتقدم الضروريات على الحاجيات، وتقدم الحاجيات على التحسينيات(١).

ثانيًا: مقدار شمولها، فتقدم المصالح العامة على المصالح الخاصة (٢).

ثالثًا: جلبها لمصلحةٍ أخرى، فتُقدَّم المصلحة التي تجلب مصلحة أخرى، على المصلحة التي تتحقق بنفسها من غير أن تجلب مصلحة أخرى(٣).

رابعاً: أمنها من مفسدة أخرى، فتقدَّم المصلحة التي لا يؤدي العمل بها إلى مفسدة، على المصلحة التي يؤدي العمل بها إلى مفسدة(٤).

أما إذا تساوت المصالح من كل وجه في نظر المجتهد فإنّ له الاختيار من بينها(٥)؛ لأن حفظ بعض المصالح أولى من تضييع الكل(٦).

والنظر في التفاوت، والتساوي بين المصالح، والترجيح بينها، يرجع إلى نظر المجتهد، واجتهاده، وقد يختلف أحياناً باختلاف أحوال الناس، والعوائد، وظروف الأزمنة، والأمكنة، لذا كان من الأمور المهمة، التي لا يقوم بها إلا العالم، المجتهد، المطلع على أدلة الشريعة ومقاصدها.

قال العز بن عبد السلام(٧): "الوقوف على ذلك عسير، ولأجله عظم الخلاف، وطال النزاع بين العلماء، ولاسيما فيما رجح من الخيور، أو الشرور بمثقال ذرة."(٨)

---

(١) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١٢٣/٢)، الموافقات (٣٣١/٢).

(٢) ينظر: مدارج السالكين لابن القيم (٥١٠/١)، الموافقات (٦٣٠/٢).

(٣) ينظر: مدارج السالكين (٥١٠/١).

(٤) ينظر: مدارج السالكين (٥١٠/١).

(٥) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٨٧/١).

(٦) ينظر: القواعد الصغرى للعز بن عبدالسلام (١٥٨).

(٧) هوأبو محمد، عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القسم بن الحسن السلمي عز الدين، ولد سنة(٥٧٨)هـ، مجتهد شافعي، ولُقِّب بسلطان العلماء، له: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والقواعد الصغرى، والفتاوى المصرية، توفي سنة(٦٦٠)هـ، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى (٢٠٩/٨)، فوات الوفيات للكتبي (٣٥٠/٢)، شذرات الذهب (٣٠١/٥).

(٨) القواعد الصغرى للعز بن عبدالسلام (٢٠٢).

فيتبين مما سبق أنه يشترط للعمل بالمصلحة المرسلة أن لا تتعارض مع مصلحة أعلى منها؛ لأن الاعتبار في هذه الحال للمصلحة الأعلى، أما إذا تعارضت مع مصلحة مساوية لها، فالمعتبر إحدى المصلحتين حسب نظر المجتهد، فالشرط في شقّه الأول صحيح، أما الشق الثاني فلا يقال به بإطلاق، وإنما يرجع إلى اجتهاد ونظر المجتهد.

المبحث السابع

انتفاء كون العمل بها يستلزم مفسدة أرجح منها أو مساوية لها

المفسدة ضد المصلحة فإذا كانت المصلحة جلب النفع أو دفع الضرر، فالمفسدة هي: دفع النفع، أو جلب الضرر.

قال الغزالي: "المصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يُفوّت هذه الأصول فهو مفسدة."[١]

والمصالح المحضة عزيزة الوجود، فالغالب أن العمل بالمصلحة يستلزم مفسدة ولو قلَّتْ، لذا تطرّق الأصوليون إلى العمل عند تعارض المصلحة مع المفسدة.

ولتعارض المصلحة مع المفسدة حالتان:

الأولى: أن يمكن الجمع بين تحصيل المصلحة، ودرء المفسدة فيتعين الجمع حينئذٍ[٢]؛ لقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾[٣] وامتثال أمر الله عز وجل يقتضي تحصيل المصلحة ودرء المفسدة[٤].

الثانية: أن لا يمكن الجمع بين تحصيل المصلحة ودرء المفسدة، بحيث لا يمكن تحصيل المصلحة إلا بوجود المفسدة، ولا يمكن درء المفسدة إلا بفوات المصلحة، فلا يخلو الأمر حينئذٍ من ثلاث حالات:

الأولى: غلبة المصلحة على المفسدة، فيقدَّم تحصيل المصلحة على درء المفسدة[٥].

---

(١) المستصفى (١٧٤).

(٢) ينظر: قواعد الأحكام، للعز بن عبدالسلام (١/١٣٦)، القواعد للحصني (١/٣٥٤).

(٣) من الآية رقم (١٦) من سورة التغابن.

(٤) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/١٣٦).

(٥) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/١٣٦)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٠/٥٣)، القواعد =

ومن الأمثلة على ذلك: نبش الأموات مفسدة محرمة، ولكنه واجب إذا دفن المسلم من غير غسل، وإلى غير القبلة؛ لأنّ مصلحة غسله، وتوجيهه إلى القبلة، أعظم من توقيره بترك نبشه[1].

وقد دلّ الشرع على أن الواجب في حال غلبة المصلحة على المفسدة، أن يقدم تحصيل المصلحة على درء المفسدة، ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ ﴾[2]

ووجه الدلالة: أن الجهاد الذي أُمِر به في الآية وإن كان مكروهًا للنفوس شاقًا عليه، فمصلحته راجحة؛ وهو أعظم فائدةً من التقاعد عنه، وإيثار البقاء، والراحة؛ فالشر الذي فيه مغمورٌ بالنسبة إلى ما تضمنه من الخير[3].

٢- أنّ النبي ﷺ رمى أهل الطائف بالمنجنيق[4].

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ رمى بالمنجنيق مع أن فيه مفسدة، من قتل النساء، والصبيان ممن لا يُقصدون بالقتال، غير أنّ هذه المفسدة متعارضة مع مصلحة أعظم؛ وهي قتال الكفار، وقهرهم، لذلك قدَّم النبي ﷺ تحصيل المصلحة على درء المفسدة.[5]

٣- الإجماع، فقد أجمع العلماء على تقديم المصلحة الراجحة، وإن استلزم العمل بها مفسدة مرجوحة، قال القرافي: "أجمعت الأمة على أن المفسدة المرجوحة مغتفرة مع المصلحة الراجحة."[6]

للمقري (١/٢٩٤)، الموافقات (٢/٣٤٠).

(١) ينظر: القواعد للحصني (١/٣٥٥- ٣٥٦).

(٢) الآية رقم (٢١٦) من سورة البقرة.

(٣) ينظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/١٥).

(٤) رواه الترمذي في سننه ك (الأدب) ب (ما جاء في الأخذ من اللحية) (٥/ ٩٤)، ح (٢٧٦٢)، ورواه أبو داود في المراسيل (١٨٣) ب (في فضل الجهاد).

قال ابن حجر في بلوغ المرام: "رجاله ثقات." (٣٩٣).

(٥) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٤/٢٦٩).

(٦) الذخيرة (١٣/٣٢٢).

الحالة الثانية: غلبة المفسدة على المصلحة، فيقدم درء المفسدة على جلب المصلحة.[1]

وقد دلّ الشرع على أنّ الواجب في حال غلبة المفسدة على المصلحة، أن يقدم درء المفسدة على جلب المصلحة، ومن ذلك:

١- قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ ﴾[2]

ووجه الدلالة: أنَّ الله حرم الخمر، والميسر حين غلبت مفسدتهما على منفعتهما؛ أما منفعة الخمر فبالتجارة ونحوها، وأما منفعة الميسر فبما يؤخذ فيه من المال؛ وأما مفسدة الخمر فبإزالتها العقول، وما تحدثه من العداوة، والبغضاء، والصد عن ذكر الله، وعن الصلاة؛ وأما مفسدة القمار فبإيقاع العداوة، والبغضاء، والصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، وهذه مفاسدٌ عظيمةٌ، غالبةٌ على المنافع المذكورة[3].

٢- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾[4].

ووجه الدلالة: أن الله عز وجل منع من سب آلهة المشركين، وهي مصلحة بلا شك؛ لأنها تعارض مفسدة أعظم منها، وهي مفسدة سب المشركين الله عز وجل.[5]

٣- عن عائشة[6] رضي الله عنها قالت: (سألت النبي ﷺ عن الجَدْرِ[7] أمن البيت هو؟،

(١) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/١٣٦)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٠/٥٣)، الموافقات (٢/٣٤٠)، القواعد الحصني (١/٣٥٤).

(٢) من الآية رقم (٢١٩) من سورة البقرة.

(٣) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/١٣٦)، القواعد للحصني (١/٣٥٤).

(٤) من الآية رقم (١٠٨) من سورة الأنعام.

(٥) ينظر: تفسير ابن كثير (٣/٣١٤).

(٦) هي أم عبدالله، عائشة بنت أبي بكر الصديق، أم المؤمنين، تزوجها النبي ﷺ قبل الهجرة، ودخل بها بالمدينة وعمرها (٩) سنين، وتوفي عنها وعمرها (١٨) سنة، صحابية جليلة فقيهة، روت كثيرًا من الأحاديث، توفيت بالمدينة سنة٥٨هـ.ينظر في ترجمتها: الاستيعاب لابن عبد البر (٤/١٨٨١)، سير أعلام النبلاء (٢/١٣٥).

(٧) الجَدْر هو: الحِجر. ينظر: غريب الحديث، لابن الجوزي (١/١٤٢).

قال: نعم، قلت: فما لهم لم يدخلوه في البيت؟ قال: ألم تري قومك قَصَّرَتْ بهم النفقة، قلت: فما شأن بابه مرتفعًا؟ قال: فَعَلَ ذلك قومُكِ ليُدخِلوا مَن شاءوا، ويمنعوا مَن شاءوا، ولولا أنّ قومك حديثٌ عهدهم بجاهلية، فأخافُ أن تُنكِرَ قلوبُهم أن أُدخِل الجَدْرَ في البيت، وأن أُلصِق بابَهُ بالأرض[1].)

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ ترك إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام مع أنها مصلحة؛ لأنها تعارضت مع مفسدة أعظم؛ وهي خوف فتنة مَن أسلم قريبًا.[2]

الحالة الثالثة: تساوي المصلحة والمفسدة.

وقد اختلف في وقوع التساوي بين المصلحة والمفسدة، على قولين:

القول الأول: أن تساوي المصلحة والمفسدة صورةٌ لا وجود لها، بل إما أن تَغلب المصلحةُ، أو تَغلب المفسدة. وقد ذهب إلى هذا القول ابن القيم[3].

وعلَّل ذلك: بأنَّ أي فعل إما أن يكون حصوله أولى بالفاعل، وهو راجح المصلحة، وإما أن يكون عدمه أولى بالفاعل، وهو راجح المفسدة، أما وجود فعلٍ واحدٍ تتساوى فيه المصلحة، والمفسدة، فهذا مما لم يقم دليلٌ على ثبوته، بل الدليل يقتضي نفيه؛ فإن المصلحة، والمفسدة، واللذة، والألم إذا تقابلا، فلابد أن يغلب أحدهما الأخر، فيصير الحكم للغالب، ولا يمكن أن يتدافعا بحيث لا يغلب أحدهما الآخر[4].

وقد افترض ابن القيم اعتراضًا على قوله: بأنه قد يقع التساوي بين المصلحة والمفسدة في حالات منها: مَن توسط أرضا مغصوبة، ثم أراد التوبة، فإن أُمر باللبث، فهو محالٌ، وإن أُمر بقطع الأرض، والخروج من الجانب الآخر فقد أُمر حينئذ بالحركة، والتصرف في ملك الغير، وإن أُمر بالرجوع، فهو حركة منه، وتصرف في أرض الغير، فهذا قد تعارضت فيه المصلحة، والمفسدة.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الحج)، ب (فضل مكة وبنيانها)، (٣١٥)، ح (١٥٨٤)، ومسلم في صحيحه ك (الحج) ب (جدر الكعبة وبابها)، (٥٤٨)، ح (٣٢٤٩).

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٨٩/٩).

(٣) ينظر: مفتاح دار السعادة (١٦/٢).

(٤) ينظر: مفتاح دار السعادة (١٦/٢).

وكذلك مَن ضاق عليه الوقت ليلة عرفة ولم يبق منه إلا ما يسع قدر صلاة العشاء، فإن اشتغل بها، فاته الوقوف، وإن اشتغل بالذهاب إلى عرفة، فاتته الصلاة، فهاهنا تعارضت المصالح والمفاسد على السواء[1].

ثم أجاب ابن القيم عن الاعتراض من وجهين، مجمل ومفصل:

أما المجمل: فهو أن هذه الصور المذكورة ليس فيها دليل على محل النزاع، وهو أن تتقابل المصلحة والمفسدة، وتتساويا، فيتدافعا، ويبطل أثرهما، فهذه الصور قد رجحت فيها المصلحة، أو المفسدة؛ ولم تتساويا؛ وهذا يتبين بالجواب المفصل، وهو:

أنّ من توسط أرضًا مغصوبة، فإنه مأمور من حين دخل فيها بالخروج منها فحكم الشارع في حقه المبادرة إلى الخروج، وإنْ استلزم ذلك حركة في الأرض المغصوبة، فإنها حركة تتضمن ترك الغصب فهي من باب ما لا خلاص عن الحرام إلا به، فمفسدة هذه الحركة مغمورة في مصلحة الخروج عن الغصب؛ فليس من تساوي المصلحة والمفسدة.

وأما الذي ضاق عليه وقت الوقوف بعرفة والصلاة، فإن الواجب في حقه تقوى الله بحسب الإمكان، ويمكنه تحصيل المصلحتين بأن يؤدي الصلاة وهو سائر إلى عرفة فيكون في طريقه مصليا، كما يصلى الهارب من سيل، أو سبع، أو الطالب لعدو يخشى فواته؛ والشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وأن لا يفوت منها شيء؛ فإن أمكن تحصيلها كلها حصّلت، وإن تزاحمت، ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض قُدِّم أكملها، وأهمها، وأشدها طلبًا للشارع[2].

القول الثاني: أنه قد تتساوي المصلحة والمفسدة في بعض الوقائع.

وهو قول بعض الأصوليين، كالعز بن عبدالسلام[3]، والقرافي[4]، والمقَّري[5]، وابن

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/١٧).

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة (٢/١٨- ١٩).

(٣) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/١٣٦).

(٤) ينظر: الذخيرة (١/٢٨٨).

(٥) ينظر: القواعد للمقري (٢/٤٤٣).

والمقري هو: أبو عبدالله، محمد بن محمد بن أحمد المَقَّرِي التلمساني، القاضي المالكي، له: (القواعد) في القواعد الفقهية، =

السبكي[١]، والحصني[٢].

والذي يظهر- والله أعلم- أن الخلاف بين القولين خلافٌ لفظي، فالقول الأول ينظر إلى التساوي في حقيقة الأمر، وأنه لا يمكن تساوي المصلحة والمفسدة في الواقع، والقول الثاني ينظر إلى التساوي في نظر المجتهد، وأنه قد لا يتبين له رجحان إحداهما على الأخرى، فالخلاف لم يرد على محلٍّ واحد.

وقد اختلف أصحاب القول الثاني القائلين بإمكان تساوي المصلحة والمفسدة، في العمل عند تساويهما، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الأمر يختلف باختلاف الأحوال، فتارةً يُقدَّم تحصيل المصلحة، وتارةً يُقدَّم درء المفسدة، وتارة يُخير، وتارة يُتوقف.

وبه قال العز بن عبدالسلام[٣]، والحصني[٤].

ويمكن أن يستدل لهم: بأنه كما جاء في الشرع تقديم تحصيل المصلحة، فقد جاء تقديم درء المفسدة، وهما هنا متساويان، فينظر المجتهد في كل حالة بحسبها.

القول الثاني: أن درء المفسدة مُقدم على جلب المصلحة.

وذهب إليه القرافي[٥]، والمقري[٦]، وابن السبكي[٧].

و(عمل من طَبَّ لمن حبَّ)، توفي سنة ٧٥٨هـ. ينظر في ترجمته: نيل الابتهاج (٤٢٠)، نفح الطيب للتلمساني (٢٠٣/٥)

(١) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١٠٥/١).

(٢) ينظر: القواعد للحصني (٣٥٦/١).

والحصني هو: أبو بكر، تقي الدين بن محمد بن عبد المؤمن الحصني الدمشقي، شافعي المذهب، ولد سنة ٧٥٢هـ، من مؤلفاته: شرح على التنبيه، وتلخيص تخريج أحاديث الإحياء، وشرح على صحيح مسلم، وقواعد الفقه، وغيرها، توفي في جمادى الآخرة سنة ٨٢٩هـ. ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٧٦/٤).

(٣) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١٣٦/١).

(٤) ينظر: القواعد للحصني (٣٥٦/١).

(٥) ينظر: الذخيرة (٢٨٨/١).

(٦) ينظر: القواعد للمقري (٤٤٣/٢).

(٧) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١٠٥/١).

ووجه هذا القول: أن عناية الشرع بدرء المفاسد، أشدُّ من عنايته بجلب المصالح، فإذا تساوت المصلحة والمفسدة، قُدِّم درء المفسدة[1].

القول الثالث: أن جلب المصلحة مقدم على درء المفسدة.

ويفهم هذا القول من تصريح الزركشي بأنه إذا" تعارض الواجب والمحظور يُقدَّم الواجب."[2]

ودليل هذا القول: (أن النبي ﷺ مرَّ في مجلسٍ فيه أخلاطٌ من المسلمين، والمشركين عبدة الأوثان، واليهود....فسلَّم عليهم النبي ﷺ[3].)

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ قدّم تحصيل المصلحة وهي السلام على المسلمين، على درء المفسدة وهي السلام على الكفار، والمصلحة والمفسدة هنا متساويتان[4].

والراجح- والله أعلم- القول الأول؛ لأن الشرع كما جاء بتحصيل المصلحة، جاء بدرء المفسدة، والوقائع تختلف باختلاف الأشخاص، والأزمان، والظروف، والأمكنة، فيجتهد المجتهد في كل واقعة بحسب ظروفها.

وباب التعارض بين المصالح والمفاسد باب واسع جدًا، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "باب التعارض باب واسع جدًا، لاسيما في الأزمنة، والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة، وخلافة النبوة، فإنَّ هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم."

ثم قال: "فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل."[5]

فتبين أنه يشترط للعمل بالمصلحة المرسلة ألا يستلزم العمل بها مفسدة أرجح منها؛ لأنه

---

(١) ينظر: القواعد للمقري (٢/٤٤٣).

(٢) المنثور في القواعد للزركشي (١/٣٣٧).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الاستئذان)، ب (التسليم في مجلس فيه أخلاط من المسلمين والمشركين)، (١٣٢٥)، ح (٦٢٥٤).

(٤) ينظر: المنثور في القواعد (١/١٣٣).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٠/٥٧- ٥٨).

في هذه الحال يُقدم درء المفسدة على تحصيل المصلحة، أما إذا كان العمل بها يستلزم مفسدة مساوية لها، فلا يسقط اعتبار المصلحة بكل حال، بل قد يُقدم تحصيل المصلحة، أو يقدم درء المفسدة، حسب نظر المجتهد، فالشرط في شقه الأول صحيح، أما الشق الثاني فلا يقال به بإطلاق، وإنما يرجع إلى اجتهاد المجتهد.

الفصل السابع

شروط سدِّ الذرائع

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة قطعية.

المبحث الثاني: كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة غالبة.

المبحث الثالث: كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة محتملة.

المبحث الرابع: انتفاء كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة نادرة.

المبحث الخامس: كثرة قصد الناس للمآل الممنوع بمقتضى العادة.

تمهيد

في بيان المراد بسدِّ الذرائع وحجيته

السَدُّ لغةً: الجبل، والحاجز[1]، وقيل السدُّ: إغلاق الخَلَلِ، ورَدْمُ الثَّلْمِ؛ سدَّهُ يَسُدُّه سَدًّا؛ فانسدّ واستدّ، وسدّده: أصلحه، وأوثقه.[2]

والذرائع: جمع ذريعة، وهي في أصل الوضع اللغوي تدل على الامتداد والتحرك إلى قُدُم، فالذال والراء والعين أصلٌ واحدٌ يدل على امتدادٍ وتحرك إلى قُدُم، ثم ترجع الفروع إلى هذا الأصل.[3]

والذريعة: الوسيلة، وقد تذّرع فلان بذريعة؛ أي: توسَّل.[4]

والذريعة: السبب إلى الشيء، يُقال: فلان ذريعتي إليك؛ أي: سببي، ووصلتي الذي أتسبب به إليك.[5]

بهذا يتضح أن معنى سدِّ الذرائع في اللغة: إغلاق الوسائل والأسباب.

أما الذرائع اصطلاحًا: فإن المطَّلِع على ما كتبه العلماء حول موضوع الذرائع يجد أن هناك اتجاهين رئيسين في تعريف الذرائع: أحدهما عام، والآخر خاص.

المعنى العام للذريعة:

وهو كونها وسيلة إلى الشيء، بصرف النظر عن كون الشيء مأمورًا به، أو منهيًا عنه. ومن التعريفات التي تمثل هذا الاتجاه ما يلي:

---

(١) ينظر: الصحاح للجوهري (٤٨٦/٢) مادة (سدد).

(٢) ينظر: لسان العرب (٢٠٧/٣)، مادة (سدد).

(٣) ينظر: مقاييس اللغة (٣٥٠/٢)، مادة (ذرع).

(٤) ينظر: لسان العرب (٩٦/٨) مادة (ذرع).

(٥) ينظر: لسان العرب (٩٦/٨) مادة (ذرع).

قول القرافي: "الذريعة: هي الوسيلة للشيء."[1]

وقول المقّري: "الذريعة: الوسيلة إلى الشيء."[2]

والذريعة بهذا المعنى توصف بالسدِّ كما توصف بالفتح.

فيقال: سدُّ الذريعة إذا كانت وسيلة إلى منهيٍّ عنه؛ وفتح الذريعة إذا كانت وسيلة إلى مأمورٍ به.

المعنى الخاص للذريعة:

وهو كونها وسيلة مباحة تفضي لمنهيٍّ عنه.

ومن التعريفات التي تمثل هذا الاتجاه ما يلي:

قول الباجي: "هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويُتوصل بها إلى فعل المحظور."[3]

وقول ابن رشد الجد[4]: "هي الأشياء التي ظاهرها الإباحة، ويُتوصل بها إلى فعل المحظور."[5]

وقول المرداوي: "هو ما ظاهره مباح، ويُتوصل به إلى محرم."[6]

وتعريف الذريعة بالمعنى الخاص هو الذي أُشتهِر استعماله حتى صار عرفًا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "الذَّريعةُ ما كان وسيلةً وطريقًا إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاءِ عبارةً عمَّا أفضت إلى فعلٍ محرَّمٍ."[7]

العلاقة بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي للذرائع:

يقرُب تعريف الذريعة بالمعنى العام من معناها اللغوي، فالذريعة في كل منهما تعني:

---

(١) الفروق (٣/٤٠٥).

(٢) القواعد للمقري (٢/٤٧١).

(٣) إحكام الفصول (٢/٩٤٠).

(٤) هو أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أصولي، وفقيه مالكي، ولد سنة (٤٥٠هـ)، ولي قضاء الجماعة بقرطبة، وتوفي سنة (٥٢٠هـ)، وعمره (٧٠) سنة، له: البيان والتحصيل، ينظر في ترجمته:سير أعلام النبلاء (١٩/٥٠١)، الديباج المذهب (٣٧٣)، شذرات الذهب (٦/١٠٢).

(٥) المقدمات الممهدات (٢/٣٩).

(٦) التحبير (٨/٣٨٣١).

(٧) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٦/١٧٢).

الوسيلة، بصرف النظر عن كونها تفضي إلى مأمورٍ به، أو منهيٍّ عنه.

أما تعريف الذريعة بالمعنى الخاص فهو أخص من التعريف اللغوي، فالعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص، حيث إن التعريف اللغوي عامٌّ في كل وسيلة، أما تعريف الذريعة بالمعنى الخاص، فهو خاص بالوسيلة المفضية إلى منهيٍّ عنه.

وبناءً على المعنى الخاص للذريعة؛ عرَّف العلماء سدَّ الذرائع بعبارات متقاربة، ومن هذه التعريفات:

ما عرّفه بها ابن جزي[1] بقوله: "حسم مادة الفساد بقطع وسائله."[2]

و ما عرّفه بها المقّري بقوله: "حسم مادة وسائل الفساد دفعًا له."[3]

وبناءً على ما سبق فسدُّ الذرائع هو: المنع من الوسائل التي تفضي إلى المفسدة.

وقد اختلف العلماء في سدِّ الذرائع، على قولين:

القول الأول: أن سدَّ الذرائع حجة.

وهو قول الإمام مالك[4]، والإمام أحمد.[5]

القول الثاني: أن سدَّ الذرائع ليس بحجة.

وقد نُسب هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة[6]، وهو قول الإمام الشافعي[7]، وابن حزم الظاهري.[8]

---

(١) هو أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، مالكي المذهب، ولد سنة (٦٩٣هـ)، وتوفي سنة (٧٤١هـ)، وعمره (٤٨) سنة، له: القوانين الفقهية، وأصول القراءات، ينظر في ترجمته: الديباج المذهب (٣٨٨)، الدرر الكامنة (٣/٤٤٦)، هدية العارفين (٦/١٦٠)

(٢) تقريب الوصول (١٤٩).

(٣) القواعد للمقري (٢/٤٧١).

(٤) ينظر: إحكام الفصول (٢/٩٤٠)، شرح تنقيح الفصول (٣٥٣)، القواعد للمقري (٢/٤٧١).

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة (٣/٢١٤)، التحبير (٨/٣٨٣١).

(٦) ينظر: التحبير (٨/٣٨٣١)، شرح الكوكب المنير (٤/٤٣٤)، إرشاد الفحول (٢/١٩٣).

(٧) ينظر: الأم (٧/٢٩٧)، الأشباه والنظائر للسبكي (١/١٢٠)، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع (٢/٣٩٩).

(٨) ينظر: الإحكام لابن حزم (٦/١٨٨).

المبحث الأول

كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة قطعية

تبيّن مما سبق في تعريف سدِّ الذرائع أنه: المنع من الوسائل التي تفضي إلى المفسدة؛ لذا اشترط الأصوليون أن يكون إفضاء الذريعة إلى المفسدة قطعيًا.

ومن أمثلة ذلك:

١- بيع العصير لمن يعلم من حاله أنه يتخذه خمرًا.[١]

٢- وضع مسابح الماء من غير سياج، أو أسوار في الأماكن العامة.

وهذا الشرط محل إجماعٍ بين الأصوليين[٢]، فإذا قُطع بأن الذريعة تؤدي إلى المحرم، وجَبَ سدُّها بالإجماع.

قال القرافي: "قسمٌ أجمعت الأمة على سدِّه، ومنعه، وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين؛ فإنه وسيلةٌ إلى إهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم، وسبُّ الأصنام عند من يُعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها."[٣]

وقال ابن جزي: "أحدها معتبر إجماعًا كسب الأصنام عند مَن يُعلم من حاله أنه يسب الله."[٤]

ووجه اشتراط هذا الشرط: أنه لا يتم الواجب وهو اجتناب المحرم إلا باجتناب هذه الذريعة؛ لأنها ستفضي قطعًا إلى المحرم، فلا يمكن اجتناب المحرم إلا بسدّها.[٥]

فيتبين مما سبق أن اشتراط كون الذريعة مما تفضي إلى مفسدة قطعية، شرط مجمعٌ على اعتباره.

---

(١) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٤٠٤/١٠) دار المعرفة.

(٢) ينظر: تقريب الوصول (١٤٩)، القواعد للمقري (٤٧٢/٢).

(٣) الفروق (٦٢/٢).

(٤) تقريب الوصول (١٤٩).

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي (١٢٠/١).

المبحث الثاني

كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة غالبة

إفضاء الذريعة إلى المفسدة ليس بدرجةٍ واحدةٍ من القوة، وتبعًا لهذا يختلف حكمُ سدِّ الذريعة، لذا اشترط العلماء أن تكون الذريعة المراد سدُّها مما تفضي إلى مفسدة غالبة، أدنى درجة من القطعية، وأعلى درجة من المحتملة.

ومن أمثلة ذلك:

١- بيع العنب لمن يُظن أنه يتخذه خمراً، فإنه لا يُقطع بأدائه إلى المفسدة، ولكنه في الغالب يؤدي إليها.[1]

٢- بيع السلاح على صغار السن، فإنه يؤدي في الغالب إلى المفسدة.

وقد نقل القرافي الإجماع على وجوب سدِّ الذريعة التي تفضي إلى مفسدة غالبة، حيث قال: "ما أُجمع على سدِّه، كالمنع من سبِّ الأصنام عند من يُعلم أنه يَسبُّ الله تعالى حينئذٍ، وكحفر الآبار في طُرُقِ المسلمين إذا عُلم وقوعهم فيها، أو ظُنَّ، وإلقاء السمّ في أطعمتهم إذا عُلم، أو ظُنَّ أنهم يأكلونها؛ فيهلكون."[2]

فنقَلَ الإجماع على سدِّ الذريعة إذا عُلِم، أو ظُنَّ إفضاؤها إلى المفسدة.

وقد جعل الشاطبي الذريعة المفضية إلى مفسدة غالبة، محتملة للخلاف.

قال الشاطبي: "ما يكون أداؤه إلى المفسدة ظنيًا، فيحتمل الخلاف."[3]

ولكن ما نقله القرافي من إجماع مُقدَّمٌ على ما ذكر الشاطبي؛ لأن الشاطبي لم ينقل خلافا واقعًا، وإنما ذكر أنَّ هذا محتملٌ للخلاف، ثم اختار القولَ بسدِّها[4]، بينما القرافي قد

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/٦٢٩).

(٢) الفروق (٣/٤٠٥).

(٣) الموافقات (٢/٦٣٨).

(٤) ينظر: الموافقات (٢/٦٣٨).

أفاد علمًا بالإجماع.

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- وردت نصوص من الكتاب والسنة بتحريم أمور؛ لأنها تفضي في الغالب إلى المفاسد، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾[(١)]

ووجه الدلالة: أن الله عز وجل حرَّم سب آلهة المشركين- مع كون السب حمية لله، وإهانة لآلهتهم- وذلك لأنه ذريعة إلى أن يسبَّ المشركون الله عز وجل، وإفضاءُ الذريعة هنا ليس قطعيًا؛ فقد يسب المشركون الله عز وجل وقد لا يفعلون، ولكن الغالب أنهم يفعلون، وفي هذا دلالة على منع الشيء المباح إذا كان يؤدي غالبًا إلى المحرم.[(٢)]

- قول النبي ﷺ: (من الكبائر شتم الرجل والديه) قالوا: يا رسول الله، وهل يشتم الرجل والديه؟ قال: (نعم يسبُّ أبا الرجل؛ فيسبُّ أباه، ويسبُّ أمه؛ فيسبُّ أمه[(٣)].)

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ جعل الرجل سابًّا لأبويه؛ بتسببه إلى ذلك، وتوسله إليه، فأعطى الوسيلة حكم المُتَوسَّل إليه[(٤)]، والتوسل هنا غالب؛ لأن الذي يسبُّ أبا الرجلِ يجوز أن يسبَّ الآخر أباه، ويجوز أن لا يفعل، لكن الغالب أنه يجيبه بنحو قوله.[(٥)]

٢- أن الشرع أقام الظنَّ مقامَ القطع في أكثر الأحوال، ومعلوم أنه إذا قُطع بإفضاء الذريعة إلى المفسدة؛ وجب سدُّها بالإجماع؛ فكذلك يجب سدُّها إذا كان غالبًا على الظنِّ إفضاؤها إلى المفسدة.[(٦)]

---

(١) من الآية رقم (١٠٨) من سورة الأنعام.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القران للقرطبي (٦١/٧)، إعلام الموقعين (٥/٥)، الموافقات (٦٣٩/٢).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الأدب)، ب (لايسب الرجل والديه) (١٢٧٢)، ح (٥٩٧٣)، ومسلم في صحيحه ك (الإيمان)، ب (بيان الكبائر وأكبرها) (١٠٣)، ح (١٤٦) واللفظ له.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القران للقرطبي (٥٩/٢)، شرح النووي على صحيح مسلم (٨٨/٢)، إعلام الموقعين (٧/٥)، الموافقات (٦٣٩/٢).

(٥) ينظر: فتح الباري لابن حجر (٤٠٤/١٠) دار المعرفة.

(٦) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١٣٨/١)، الموافقات (٦٣٨/٢).

٣- أن فعل الذريعة التي تفضي إلى المفسدة غالبًا، داخل في التعاون على الإثم والعدوان المنهيِّ عنه، فيكون الواجب سد هذه الذريعة.[١]

فيتبين مما سبق أن اشتراط كون الذريعة مما تفضي إلى مفسدةٍ غالبةٍ، شرطٌ صحيحٌ، معتبر.

(١) ينظر: الموافقات (٢/٦٣٩).

المبحث الثالث

كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة محتملة

المرد بهذا الشرط: أن تكون الذريعة مما يفضي إلى المحرمِ إفضاءً متقاربًا، أو كثيرًا، لكن لا يصل إفضاؤها إلى حدِّ العلم القطعي، أو الظنِّ الغالب.

ومن أمثلة ذلك:

١- بيوع الآجال[١] فإنها كثيرًا ما تكون ذريعةً، وطريقًا إلى الربا.[٢]

٢- جلب الخادمة غير المسلمة للأطفال، فقد تؤثر على دينهم، وأخلاقهم.

واختلف الأصوليون في اشتراط كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة محتملة، على قولين:

القول الأول: أن مما يشترط لسد الذريعة كونها مما تفضي إلى مفسدة محتملة، فإذا كانت الذريعة تفضي إلى مفسدة محتملة، وجب سدُّها.

وهو قول الإمام مالك وأصحابه[٣]، وقول الإمام أحمد وأصحابه[٤]، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[٥]، وابن القيم.[٦]

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- وردت نصوص كثيرة في الشرع، بتحريم أمور؛ لأنها تفضي في كثير من الأحوال إلى

(١) بيوع الآجال هي: بيوع ظاهرها الجواز، لكنها تؤدي إلى ممنوع.

وصورتها الأساس: أن يبيعَ الرَّجُلُ الرَّجلَ السلعةَ بثمن معلومٍ إلى أجل، ثم يشتريها منه بأقل مِن ذلك، ويتفرع منها صور كثيرة، يُباح بعضها. ينظر: المقدمات الممهدات لابن رشد الجد (٣٩/٢)، الشرح الكبير للدردير (٧٦/٣).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٣).

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القران للقرطبي (٥٧/٢)، تقريب الوصول (١٤٩)، القواعد للمقري (٤٧٢/٢).

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة (٢١٤/٣)، التحبير (٣٨٣١/٨)، المدخل لابن بدران (٣٠١).

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٢٢٨/٣٢).

(٦) ينظر: إعلام الموقعين (٥/٥).

المفاسد، ومن هذه النصوص:

- قول رسول الله ﷺ: (ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم، وصالحيهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، إني أنهاكم عن ذلك[1].)

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن اتخاذ القبور مساجد، وعن الصلاة عندها، وإليها؛ حتى لا يكون ذلك ذريعةً إلى الشرك بالله، واتخاذها أوثانًا.[2]

- عن عبد الله بن عمر[3] رضي الله عنه قال: (سمعتُ النبي ﷺ يَنْهَى عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعندَ غُروبِها[4].)

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس، وعند غروبها؛ لأنهما وقت سجود المشركين للشمس؛ فنهى عن الصلاة في هذا الوقت؛ منعًا لمشابهة المشركين في الظاهر؛ والتي هي ذريعةٌ إلى مشابهتهم في القصد.[5]

- قول النبي ﷺ: (لا يتقدَّمَنَّ أحدُكُم رمضانَ بصومِ يومٍ أو يومينِ، إلّا أنْ يكونَ رجلٌ كان يصُومُ صَومَهُ، فَلْيصُمْ ذلك اليومَ[6].)

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن تقدُّم رمضان بيوم، أو يومين؛ سدًّا لذريعةِ أن يُلحق بالفرض ما ليس منه.[7]

- قول النبي ﷺ: (ليس لقاتلٍ ميراث[8].)

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ك (المساجد ومواضع الصَّلاة)، ب (النَّهي عن بناء المساجدعلى القبور)، (٢٤٤)، ح (٢٣).

(٢) ينظر: إعلام الموقعين (١٠/٥)، الموافقات (٦٤٢/٢).

(٣) هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، ولد سنة ثلاث من البعثة، وأول مشاهده الخندق، كان زاهدًا ورعًا، توفي بمكة سنة (٧٣هـ)، ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٩٥٠/٣)، الإصابة (١٨١/٤).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الحج)، ب (الطواف بعد الصبح والعصر)، (٣٢٣)، ح (١٦٢٩).

(٥) ينظر: إعلام الموقعين (١١/٥).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه ك(الصوم)، ب(لا يتقدَّم رمضان بصوم يومٍ ولا يومين)،(٣٧٧)، ح(١٩١٤).

(٧) ينظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (١٧٢/٦)، إعلام الموقعين (٢٢/٥)، الموافقات (٦٤٢/٢).

(٨) رواه ابن ماجه في سننه ك (الديات)، ب (القاتل لايرث)، (٨٨٤/٢) ح (٢٦٤٦)، وصححه الألباني في صحيح =

ووجه الدلالة: أن حرمان القاتل من الميراث، سواء قصد بالقتل أن يتعجل الميراث، أم لم يقصد؛ حتى لا يكون توريث القاتل ذريعة إلى القتل.[1]

- قول النبي ﷺ: (ما أسكر كثيره؛ فقليله حرام[2].)

ووجه الدلالة: أن تحريم القليل من الخمر مع أنه لا يؤدي إلى السكر؛ لئلا يكون ذريعةً إلى الكثير المُسكر.[3]

- قول النبي ﷺ: (لا يخلونّ رجل بامرأة إلاّ مع ذي محرم[4].)

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ حرَّم الخلوة بالمرأة الأجنبية؛ سدًّا لذريعة الفتنة، وارتكاب المحظور.[5]

- قول النبي ﷺ: (لا يحل سلف وبيع[6].)

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ نهى أن يجمع الرجل بين سلف وبيع؛ وذلك سدًّا لذريعة أن يقرضه ألفًا، ويبيعه ما يساوي ثمانمائةٍ بألفٍ، فيكون قد أعطاه ألفًا وسلعةً تساوي ثمانمائة؛ ليأخذ منه ألفين، وهذا ربا.[7]

الجامع (٩٥٦) ح (٩٥٥١).

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٢٠/٥)، الموافقات (٦٤٢/٢).

(٢) رواه ابن ماجه في سننه ك (الأشربة)، ب (ما أسكر كثيره فقليله حرام)، (١١٢٥/٢) ح (٣٣٩٣)، والترمذي في سننه ك (الأشربة عن رسول الله) ب (ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام)، (٢٩٢/٤) ح (١٨٦٥) وقال: "هذا حديث حسنٌ غريب."

ورواه أبو داود في سننه ك (الاشربة)، ب (النهي عن المسكر)، (٣٦٨/٣)، ح (٣٦٨٣).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٧/٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ك (النكاح)، ب (لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم)، (١١٣٥)، ح (٥٢٣٣).

(٥) ينظر: إعلام الموقعين (٩/٥)، الموافقات (٦٤١/٢).

(٦) رواه الترمذي في سننه ك (البيوع)، ب (كراهية بيع ماليس عندك) (٥٣٥/٣) ح (١٢٣٤) ورواه النسائي في سننه ك (البيوع)، ب (بيع ما ليس عند البائع) (٢٨٨/٧) ح (٤٦١١)، وأبو داود في سننه ك (الإجارة)، ب (في الرجل يبيع ما ليس عنده)، (٣٠٣/٣)، ح (٣٥٠٦)، وقال الترمذي: "هذا حديث حسنٌ صحيح."

(٧) ينظر: إعلام الموقعين (١٧/٥)، الموافقات (٦٤٢/٢).

– ما روى النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (الحلال بيّن والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات، فمن اتقى الشبهات؛ استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات؛ وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه [(١)].)

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ بيَّن أن استبراء الدين يكون بترك الشبهات؛ وذلك خوفًا من أن يؤدي ارتكابها إلى الوقوع في المحرمات، وهذا سدٌّ للذريعة.[(٢)]

وقد أُعترِض على الاستدلال بالحديث بعدة اعتراضات، أهمها:

١– أن المراد بالحديث الحضّ على الورع.

٢– أن الحديث نصٌ جليٌّ على أنَّ ما حول الحمى ليس من الحمى، فالمشتبهات ليست بيقينٍ من الحرام؛ وإذا لم تكن كذلك فهي في حكم الحلال لقوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾[(٣)] فما لم يُفصَّل فهو حلال.[(٤)]

ويُجاب عن هذه الاعتراضات بما يلي:

أولاً: نسلِّم أن الحديث يحض على الورع، ولكن هذا ليس فيه دلالة على عدم سدِّ الذرائع، فإنَّ الشبهات درجات، منها ما يُندب اجتنابه، ومنها ما يجب اجتنابه[(٥)].

ثانيًا: لا نسلِّم أن هذه المشتبهات ليست حرامًا مطلقًا، فإن كونها ليست من الحرام البيّن لا يعني أنها ليست حرامًا، فقد تكون حرامًا لكن وقع الاشتباه في الدليل الدالِّ على التحريم، أو التحليل، أو تعارضت الأمارات، والحجج، أو أن حكمها يخفى على كثيرٍ من الناس، ولذا سُميت مشتبهات.[(٦)]

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الإيمان)، ب (فضل من استبرأ لدينه)، (١٥)، ح (٥٢)، ومسلم في صحيحه ك (المساقاة)، ب (أخذ الحلال وترك الشبهات)، (٦٧١)، ح (١٠٧).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥٩/٢).

(٣) الآية رقم (١١٩) من سورة الأنعام.

(٤) ينظر: الإحكام لابن حزم (١٨٠/٦).

(٥) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٢٥/٢).

(٦) ينظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢٩٨/٢).

- ما رُوي عن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: حفظت عن رسول الله ﷺ: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك[(١)].)

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن الإقدام على ما فيه شك أو ريبة، إلى ما لا ريبة فيه، ومن ذلك الذريعة التي يُظَنُّ أنها تؤدي إلى الحرام.[(٢)]

٢- أن الصحابة رضي الله عنهم أعملوا سدَّ الذرائع في وقائع عديدة، منها:

١- أن حذيفة بن اليمان[(٣)] رضي الله عنه قَدِمَ على عثمان بن عفان رضي الله عنه، وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأمر عثمان بجمع المصحف على حرف واحد، وأرسل إلى كل أفقٍ بمصحفٍ مما نسخوا، وأمر سواه من القرآن أن يُحرق [(٤)].

ووجه الدلالة: أن عثمان بن عفان رضي الله عنه جمع المصحف على حرفٍ واحد، مع أن القرآن أُنزل على سبعة أحرف، وتجوز قراءته بكل حرف من تلك الأحرف، ولكنه جمعه- بموافقة الصحابة رضي الله عنهم حتى لا يكون اختلاف الناس في القراءة ذريعة إلى اختلافهم في القرآن

---

(١) رواه الترمذي في سننه ك (صفة القيامة والرقائق والورع)، (٦٦٨/٤) ح (٢٥١٨)، والنسائي في سننه ك (الأشربة)، ب (الحث على ترك الشبهات) (٣٢٧/٨) ح (٥٧١١) وقال الترمذي: "حديثٌ حسنٌ صحيح."

(٢) ينظر: إحكام الفصول (٩٤٢/٢).

(٣) هو أبو عبد الله، حذيفة بن حسل بن جابر بن عمرو العبسى القطيعى الغطفاني، واليمان لقب، من كبار الصحابة، وهو صاحب سرِّ رسول الله ﷺ، استعمله عمر على المدائن، توفي سنة (٣٦هـ). ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٣٣٤/١)، الإصابة (٤٤/٢).

(٤) عن أنس بن مالك (أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يغازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى.فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن ابن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردَّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا.وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق) أخرجه البخاري في صحيحه ك (فضائل القران)، ب (جمع القران)، (١٠٨٦)، ح (٤٩٨٧).

الكريم، ثم أمر بحرق ما عداه؛ حتى لا يكون ذريعة إلى الشك في كتاب الله، وإفساد دينِ الناس.[١]

٢- اتفاق الصحابة رضي الله عنهم على قتل الجماعة بالواحد[٢]؛ حتى لا يكون عدم القصاص من الجماعة ذريعةً إلى القتل، وإهدار الدماء؛ فتضيع حكمة القصاص.[٣]

٣- ما روي أن أم ولدٍ[٤] لزيد بن الأرقم[٥] رضي الله عنه ذكرت لعائشة رضي الله عنها أنها باعت من زيدٍ عبدًا بثمانمائةٍ إلى العطاء، ثم ابتاعته منه بستمائةٍ نقدًا، فقالت عائشة: بئس ما اشتريت، وبئس ما شريت، إنَّ جهاده مع رسول الله ﷺ قد بطل إلا أن يتوب[٦].

ووجه الدلالة: أن عائشة رضي الله عنها رأت في هذا البيع ذريعةً إلى الربا، فسَدَّتها بهذا التغليظ العظيم، الذي لا يقال إلا عن توقيف.[٧]

وأُعترِض على الدليل باعتراضات، أهمها:

١- عدم الثُبُوت لجَهَالَة راويته العالية[٨].

(١) ينظر: البرهان في علوم القران للزركشي (٢٣٦/١).

(٢) عن مغيرة بن حكيم عن أبيه: إن أربعةً قتلوا صبيا فقال عمر: (لو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم).

أخرجه البخاري في صحيحه ك (الديات)، ب (إذا أصاب قوم من رجل: هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم؟)، (١٤٤٦)، ح (٦٨٩٦).

وقول عمر رضي الله عنه مما لا يخفى على الصحابة، ولم يُنكره منهم أحد، فيكون ذلك اتفاقًا منهم.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٢١/٥).

(٤) لم أقف لها على ترجمة.

(٥) هو أبو عمر، زيد بن أرقم بن زيد بن قيس بن النُّعمان الخزرجي الأنصاري، استصغر يوم أحد، وأول مشاهده الخندق، وغزا مع النبي ﷺ سبع عشرة غزوة، توفي سنة ٦٦هـ. ينظر في ترجمته: الاستيعاب (٥٣٥/٢)، أسد الغابة (٣٢٨/٢)، الإصابة (٥٨٩/٢).

(٦) أخرجه الدارقطني في السنن (٥٢/٣)، ك (البيوع)، ح (٢١٢)، والبيهقي في السنن الكبرى، ك (البيوع) ب (باب الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل)، (٣٣٠/٥)، ح (١٠٥٨٠).

قال ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق: "هذا إسنادٌ جيدٌ، وإن كان الشافعيُّ رحمه الله قال: إنَّا لا نثبت مثله على عائشة." (٦٩/٤- ٧٠).

(٧) ينظر: المغني لابن قدامة (٢٧٧/٤)، الفروق للقرافي (٤٠٨/٣).

(٨) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (٢٨٨/٥).

والعالية هي: العالية بنت أيفع بن شراحيل، امرأة أبي إسحاق السبيعي، سمعت من عائشة رضي الله عنها، روى عنها =

وأجيب عنه: بعدم التسليم، فالعالية معروفة، قال ابن سعد[1]: "العالية بنت أيفع بن شراحيل، امرأة أبي إسحاق السبيعي، دخلت على عائشة، وسألتها، وسمعت منها"[2].

٢- أنَّ زيدًا خالفها، وإذا اختلف صحابيان، رُجِّح قولُ مَن يعضده القياس، وهو زيد.[3]

وأجيب عنه: بعدم التسليم بمخالفة زيد رضي الله عنه، فلم ينقل عنه أنه قال: هذا حلال، ولم ينقل عنه أنه خالفها بعد إنكارها عليه، وكل ما نُقل عنه هو فِعْله الذي أنكرته عليه؛ ومذهب العالم لا يؤخذ من فعله؛ إذ لعله فعله ناسيًا، أو غير متأملٍ، أو متأولاً، أوفعله بناءً على الأصل في الإذن بالبيع، ثم لا نُسلِّم أن موافقة القياس تقتضي ترجُّح قوله، بل العكس؛ إذ الظاهر أن مَن خالَف القياس يكون قوله عن توقيف، ولذا قال بعض العلماء: إن قول الصحابي إذا خالف القياس حجة، بخلاف ما إذا لم يخالفه.[4]

٣- أن تحريم أمرٍ من الأمور، مع إباحة الطُرُقِ المفضية إليه، تناقضٌ تُنزه عنه هذه الشريعة الكاملة، التي هي في أعلى درجات الحكمة، والمصلحة، والكمال.[5]

القول الثاني: أنه لا يعتبر اشتراط كون الذريعة مفضية إلى مفسدة محتملة، فهذه الذريعة لا يجب سدُّها.

وقد نُسب هذا القول إلى الإمام أبي حنيفة[6]، وهو قول الشافعي[7]، وابن حزم الظاهري.[8]

زوجها، وابنها يونس بن أبي إسحاق. ينظر في ترجمتها: الطبقات الكبرى لابن سعد (٨/ ٤٨٧)، الثقات لابن حبان (٥/٢٨٩)، الجوهر النقي لابن التركماني (٥/٣٣١).

(١) هو محمد بن سعد بن منيع، ولد سنة (١٦٨) هـ، من أهل الفضل والعلم، وهو كاتب الواقدي، له: (الطبقات الكبرى)، و(الطبقات الصغير)، توفي ببغداد سنة (٢٣٠) هـ. ينظر في ترجمته: تاريخ بغداد (٥/٣٢١)، سير أعلام النبلاء (١٠/٦٦٤)، طبقات الحنابلة (١/١٩٩)

(٢) الطبقات الكبرى (٨/٤٨٧).

(٣) ينظر: الحاوي الكبير للماوردي (٥/٢٨٧).

(٤) ينظر: إعلام الموقعين (٥/٨٤)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢/٧٥).

(٥) ينظر: إعلام الموقعين (٤/٥٥٣).

(٦) ينظر: التحبير (٨/٣٨٣١)، شرح الكوكب المنير (٤/٤٣٤)، إرشاد الفحول (٢/١٩٣).

(٧) ينظر: الأم (٧/٢٩٧)، الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/١٢٠).

(٨) ينظر: الإحكام لابن حزم (٦/١٨٨).

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أن الشريعة جاءت بالأخذ بالظاهر، أما السرائر فأمرها إلى الله؛ ويدل على ذلك آيات، وأحاديث كثيرة، منها:

- قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ﴿١﴾ ٱتَّخَذُوٓاْ أَيْمَٰنَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿٢﴾ ﴾[١]

وقوله تعالى: ﴿ سَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَكُمْ إِذَا ٱنقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُواْ عَنْهُمْ ۖ فَأَعْرِضُواْ عَنْهُمْ ۖ إِنَّهُمْ رِجْسٌ ۖ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿٩٥﴾ ﴾[٢]

ووجه الدلالة من الآيات: أن الله عز وجل أمَرَ بقبول ما أظهروا من الإسلام، ولم يجعل لنبيه ﷺ أن يحكم عليهم بخلاف الظاهر.[٣]

- قول النبي ﷺ: (إِنِّي لمْ أُومَرْ أنْ أَنقُبَ قُلُوب النَّاسِ، ولا أَشُقَّ بُطونَهم)[٤].

وقال ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم منّي نفسَه ومالَه إلا بحقه، وحسابه على الله) [٥].

ووجه الدلالة: أن الرسول ﷺ بيَّن أن فرض الله هو قتال الناس حتى يظهروا أن لا إله إلا الله، فإذا فعلوا؛ عصموا دماءهم، وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله، وهو العالم بسرائرهم، المتولِّي الحكمَ عليهم، وبذلك مضت أحكام رسول الله ﷺ فيما بين العباد، فجميع أحكامه

---

(١) الآيتين رقم (١- ٢) من سورة المنافقون.

(٢) الآية رقم (٩٥) من سورة التوبة.

(٣) ينظر: الأم (٧/٢٩٥).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ك (المغازي)، ب (بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد ب إلى اليمن قبل حجة الوداع)، (٨٩٤)، ح (٤٣٥١)، ومسلم في صحيحه ك (الزكاة)، ب (ذكر الخوارج وصفاتهم)، (٤٣٢)، ح (١٤٤).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الجهاد والسير)، ب (دعاء النبي ﷺ إلى الإسلام والنبوة)، (٥٩٨)، ح (٢٩٤٦)، ومسلم في صحيحه ك (الإيمان)، ب (الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)، (٨٤)، ح (٢١).

على ما يُظهِرون، والله يدين بالسرائر.[1]

- (أن رَكانة بن عبد يزيد[2] طلَّق امرأته ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: إني طلقت امرأتي البتة ووالله ما أردتُ إلا واحدة. فقال رسول الله ﷺ: ما أردتَ إلا واحدة؟ فقال رَكانة: والله ما أردتُ إلا واحدة، فردَّها إليه[3].)

ووجه الدلالة: أن الأغلب على مَن سمع قول رَكانة لامرأته: أنت طالق البتة، أن يعقل أنه قد أوقع الطلاق بقوله طالق، وأن البتة إرادة شيء غير الأول، وهو الإبتات بثلاث، ولكنه لمّا كان ظاهرًا في قوله، واحتملَ غيره، لم يحكم رسول الله ﷺ إلا بظاهر الطلاق، وذلك واحدة[4].

- أنَّ رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، ولِد لي غلامٌ أسودُ. فقال: (هل لك من إبل؟). قال: نعم، قال: (ما ألوانها؟). قال: حُمْرٌ، قال: (هل فيها من أوْرَقَ[5]؟). قال: نعم، قال: (فأنَّى ذلك؟). قال: لعلَّ نَزَعه عرق، قال النبي ﷺ: (فلعل ابنك هذا نَزَعَهُ) [6].

ففي كلام الرجل تعريضٌ بالقذف، ولم يحدّه النبي ﷺ، إذ لم يكن التعريضُ ظاهرَ قذف، فلم يحكم النبي ﷺ عليه بحكمِ القذف.[7]

فدلَّت هذه الآيات والأحاديث على أنَّ الحكم إنما هو بالظاهر، فلا تناط الأحكام

---

(١) ينظر: الأم (٢٩٦/٧).

(٢) هو رُكانة بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب القرشي المطلبي، كان من أشد قريش، صارعه النبي ﷺ فصرعه النبي ﷺ مرتين أو ثلاثاً، وهو من مسلمة الفتح، توفي في خلافة عثمان بن عفان. ينظر: أسد الغابة (٢٨١/٢) الإصابة (٤٩٧/٢).

(٣) رواه الشافعي في مسنده (١٥٣) ح (٧٤٠)، وأبو داود في سننه ك (الطلاق)، ب (في البته) (٢٣١/٢) ح (٢٢٠٨). وقال الألباني في إرواء الغليل: "ضعَّف الحديث جماعةٌ من العلماء، فقال الإمام أحمد: طرقه كلها ضعيفة." (١٤٣/٧).

(٤) ينظر: الأم (٢٩٧/٧).

(٥) الأوْرَق: الذي لونه بين السواد والغبرة. ينظر: غريب الحديث لابن الجوزي (٤٦٥/٢).

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه ك (الطلاق)، ب (إذا عرَّض بنفي الولد)، (١١٥١)، ح (٥٣٠٥).

(٧) ينظر: الأم (٢٩٧/٧).

بأسبابٍ قد تخفى؛ والحكم بخلاف الظاهر، استدلالاً على أن ما أظهروا يحتمل غيره، بدلالةٍ منهم، أو بغير دلالة، مخالفةٌ للكتاب والسنة.(١)

وأجيب عنه:

بأنَّ أدلة الشرع، وقواعده، قد تظاهرت على اعتبار المقاصد، والنيات، وأنها تؤثر في صحة الأفعال، وفسادها، وفي حلِّها، وحرمتها، كالذبح، فإنَّ الحيوان يحلُّ إذا ذُبِح لأجل الأكل، ويحرُم إذ ذُبِح لغير الله، وكذلك الحلالُ يصيد الصيدَ للمُحرِمِ؛ فيحرم عليه، ويصيده للحلال؛ فلا يحرم على المُحرِمِ.

وكذلك عصر العنب بنية أن يكون خمرًا؛ معصية ملعونٌ فاعله، وعصره بنية أن يكون خلاً جائز، فصورة الفعل واحدة، وإنما اختلف القصد.

ولو وقع في الماء ولم ينوِ الغُسل؛ لم يكن غُسله قربةً، ولا عبادةً بالاتفاق، ولو أمسك عن المفطرات عادةً، واشتغالاً، ولم ينوِ القربة؛ لم يكن صائمًا.

فالنية روح العمل، ولبّه، وقوامه، وهو تابعٌ لها، يصحُّ بصحتها، ويفسد بفسادها؛ والنبي ﷺ قد قال كلمتين كفتا، وشفتا، وهما قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى(٢).) فبيَّن في الجملة الأولى أنَّ العمل لا يقع إلا بالنية، ثم بيَّن في الجملة الثانية أنَّ العامل ليس له من عمله إلا ما نواه، وهذا يعمُّ العبادات، والمعاملات، والأيمان، والنذور، وسائر الأفعال؛ وهذا دليلٌ على أن من نوى بالبيع عقد الربا؛ حصل له الربا، ولا يعصمه من ذلك صورة البيع، فيبطل البيع، ولا تترتب عليه آثاره.

وإذا نوى بالعصر حصول الخمر؛ كان له ما نواه، وإذا نوى بالفعل التحيُّل على ما حرمه الله ورسوله؛ كان له ما نواه؛ فإنه قصدَ المحرم، وفعل مقدوره في تحصيله، ولا فرق في ذلك بين الفعل الموضوع له، وبين الفعل الموضوع لغيره إذا جُعل ذريعة له؛ ولهذا مسخ الله اليهودَ قردةً لـمّا تحيَّلوا على فعل ما حرَّم الله، ولم يعصمهم من عقوبته إظهار الفعل المباح لـمَّا كان وسيلةً إلى المحرم، ولهذا لو نَهَى الطبيب المريض عما يؤذيه،

---

(١) ينظر: الأم (٧/٢٩٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ك (بدء الوحي)، ب (كيف كان بدء الوحي إلى رسول اللهﷺ)، (١)، ح (١).

فتحيَّل على تناوله؛ عُدَّ متناولا لنفس ما نُهِي عنه.

فتبين بهذا أن الحكم ليس للظاهرِ مطلقا، بل تؤثر فيه المقاصد، والنيات.

أما ما ذُكِر من آيات، وأحاديث فيجاب عنها تفصيلاً بما يأتي:

١- ما ذُكر عن المنافقين وقبولِ إسلامهم ظاهرًا، وأمْرُ الله رسولَه ﷺ بقتالِ المشركين حتى يسلموا، ويكل سرائرهم إلى الله، فإنَّ الله تعالى لم يجرِ أحكام الدنيا على علمه في عباده، وإنما أجراها على الأسباب التي نصبها أدلة عليها، وإن كان في علم الله سبحانه أنهم مُظهِرون خِلاف ما يبطنون، وإذا أطْلَع الله رسولَه على ذلك، لم يكن هذا مناقضًا لحكمه الذي شرعه، ورتَّبه على تلك الأسباب، كما رتَّب على المتكلم بالشهادتين حكمه، بل تجرى عليهم أحكام الله في الدنيا إذا دخلوا في دينه، وتجرى أحكامه في الآخرة على قلوبهم ونياتهم، فأحكام الدنيا على الإسلام؛ وأحكام الآخرة على الإيمان.

٢- أما حديث ركانة لمّا طلَّق امرأته البتة وأحلفه النبي ﷺ أنه إنما أراد واحدة، فهذا دليلٌ لنا لا لكم، فقد دلَّ على أن الاعتبار في العقود بنيات أصحابها، وإن خالفت ظواهرَ ألفاظهم، فلفظ البتة يدل لغةً، وعرفًا على أنها قد بانت منه، ولم يبق له عليها رجعة، بل بانت منه البتة، ومع هذا ردها النبي ﷺ عليه، وقَبِل قوله أنها واحدة، مع مخالفة الظاهر؛ اعتمادًا على قصده، ونيته؛ فلولا اعتبار المقاصد في العقود؛ لما نفعه قصده الذي يخالف ظاهرَ لفظه مخالفةً واضحةً بينة.

٣- أما الذي قال: يا رسول الله، إن امرأتي ولدت غلاما أسود، فليس فيه ما يدل على القذف لا صريحًا، ولا كنايةً، وإنما أخبره بالواقع مستفتيًا عن حكم هذا الولد أيستلحقه مع مخالفة لونه للونه، أم ينفيه، فأفتاه النبي ﷺ وقرَّب له الحكم بالشَبَه الذي ذكره؛ ليكون أذعن لقبوله، وانشراح الصدر له، وليس فيه تعريضٌ يوجب الحدَّ.[1]

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾[2]

(١) ينظر: إعلام الموقعين (٤/٥٢٠- ٥٤٥).

(٢) الآية رقم (١١٦) من سورة النحل.

وقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ ۖ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾[١]

ووجه الدلالة: أن الله عز وجل نهى عن تحريم ما لم يحرم سبحانه، فالاحتياط في الدين بتحريم ما لم يحرِّم الله من الافتراء في دين الله.[٢]

ويجاب عنه: بأن مَن سدَّ ذريعةَ الحرام، اعتمد على أدلة الشرع، ومقاصده، فالشريعة مبنية على الاحتياط، والتحرز من طُرُق المفاسد، والعمل بهذا ليس افتراءً في الدين، بل هو أصلٌ من أصول الشريعة.[٣]

٣- قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾ ﴾[٤]

ووجه الدلالة: أن الحكم بتحريم شيءٍ خوفًا من أن يكون ذريعةً إلى أمرٍ لم يكن بعد، حكمٌ بالظن، والحكم بالظن حكمٌ بالكذب والباطل، وهذا لا يجوز.[٥]

يجاب عنه: بأن الظنَّ المذموم هو الظنُّ المبني على التخرص، والتوهم، أما الظنُّ المبني على أسباب، وقرائن؛ فهو ظنٌّ معتبرٌ في الشريعة؛ لأن معظم هذه الظنون صادقٌ، موافقٌ، وأغلب مصالح الدارين إنما يُعتمد فيها على الظنِّ، أما القطع فنادرٌ عزيز الوجود.[٦]

٤- أن العلم، والظن بوقوع المفسدة منتفيان في هذا الحال؛ إذ ليس هنا إلا احتمالٌ مجردٌ بين الوقوع، وعدمه، ولا قرينة تُرجِّح أحد الجانبين على الآخر، فنبقى على الأصل وهو الإذن.[٧]

---

(١) الآية رقم (٥٩) من سورة يونس.

(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم (١٨٨/٦).

(٣) ينظر: الموافقات (٦٤٢/٢).

(٤) الآية رقم (٢٨) من سورة النجم.

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم (١٨٩/٦).

(٦) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٦/١- ٧).

(٧) ينظر: الموافقات (٦٣٩/٢).

وأجيب عنه: بأن الشرع قد يحكم بحكمٍ لعلةٍ مع كونها قد تفوت أحياناً، كحدِّ الخمر فإنه مشروع للزجرِ، والازدجارُ به كثيرٌ لا غالب، فاعتُبِرت الكثرة في الحكم بما هو على خلاف الأصل؛ فإنَّ الأصل عصمةُ الإنسان عن الإضرار به، وإيلامه، ولكن خرج عن الأصل لحكمة الزجر، وكذلك مسألتنا: الأصل فيها الإذن، والإباحة، لكن خرج عن الأصل لحكمة سدِّ الذريعة إلى الممنوع.[1]

والذي يظهر لي عدم رجحان أحد القولين على الآخر، وأن الأقرب ترك ذلك إلى اجتهاد المفتي، فما كان الاحتمال فيه أقرب إلى الغالب يقال بسد الذريعة، وما كان الاحتمال فيه أقرب إلى الندرة والقلة لا يقال بسد الذريعة حينئذ، فهو مما يرجع النظر فيه إلى اجتهاد المفتي، وتأمله.

(١) ينظر: الموافقات (٢/٦٤٠).

المبحث الرابع

انتفاء كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة نادرة

المراد بهذا الشرط: ألا يكون إفضاء الذريعة إلى المفسدة نادرًا، فإن كان إفضاؤها نادرًا لم تُسد.

ومن أمثلة ذلك:

١- زراعة العنب، فلا يُمنع منها خشية صناعة الخمر.[١]

٢- الشركة في سكنى الدار؛ فلا يُمنع منها خشية الوقوع في الزنا.[٢]

٣- بناء الجسور؛ فلا يُمنع منها سدًا لذريعة السقوط من فوقها أو الانتحار.

وهذا الشرط محل إجماع بين الأصوليين [٣]؛ فلا تُسدُّ الذريعة التي يكون إفضاؤها إلى المفسدة نادرًا.

قال القرافي: "ثانيها: ملغى إجماعًا كزراعة العنب؛ فإنه لا يُمنع خشية الخمر."[٤]

وقال المقري: "البعيدة كذلك ملغاة إجماعًا، كزراعة العنب."[٥]

ووجه اشتراط هذا الشرط: أنَّ الغالب في حال هذه الذريعة: السلامة من الأذى، والمفسدة، والعبرة في الشرع للغالب الشائع لا للقليل النادر، فلا يجوز تعطيل المصالح الغالبة خوفًا من وقوع المفاسد النادرة.[٦]

فيتبين مما سبق أن انتفاء كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة نادرة، شرطٌ صحيحٌ، معتبر.

---

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٣).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٣).

(٣) ينظر: تقريب الوصول (١٤٩)، القواعد للمقري (٤٧٢/٢).

(٤) شرح تنقيح الفصول (٣٥٣).

(٥) قواعد المقري (٤٧٢/٢).

(٦) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١٣٨/١)، الموافقات (٦٣٧/٢- ٦٣٨).

المبحث الخامس

كثرة قصد الناس للمآل الممنوع بمقتضى العادة

من الأمور المتقررة أنَّ مَن فعل المباح، بنية التوصل إلى الحرام، ومصادمةِ الشرع، ومخالفة قصده، فقد ارتكب الإثم، ولا تنفعه صورةُ الفعلِ المباح، وهذا ما يسميه العلماء بالحيلة المحرمة[1]، أما في سدِّ الذرائع فإنه لا يُنظر فيه إلى قصدِ كلِّ واحد، وإنما يُمنع مما يُخشى أن يكون وسيلةً إلى الحرام، فالمنع- إذا وجد- يكون عامًّا، لا يختص بمن قَصَد الحرامَ دون من لم يَقصده؛ فلمّا لم يكن النظرُ في سدِّ الذريعة إلى قصدِ كلِّ واحد؛ اشترط بعض العلماء لسدِّ الذريعة كثرةَ قصدِ الناس للمآلِ الممنوع بمقتضى العادة.

ومعنى هذا الشرط: أن يكثرَ فعلُ الناس للذريعة بقصدِ التوصل إلى المحرَّم.

والفرق بين هذا الشرط وبين الشرط الثاني وهو: كون الذرائع مما تفضي إلى مفسدة غالبة.

أن المراد بكثرة قصد الناس للمآل الممنوع بمقتضى العادة هو عادة الناس في التوصل بالذريعة إلى المحرَّم، أي من خلال استقراء واقع الناس، وعادتهم، هل يكثر أنهم يقصدون بهذا الفعل (أي الذريعة) التوصل إلى المحرم، أم لا؟

أما الشرط الثاني: فيعني أن هذا الفعل بمقتضى طبيعته، كثيرًا ما يؤدي إلى الحرام، بغض النظر عن قصد الناس.

والذي يظهر لي أن هذا الشرط خاص بما سوى العبادات،من المعاملات ونحوها، ويدلُّ على ذلك أمور:

أحدها: أنَّ المقصود من المعاملات تحقيق مصلحة دنيوية، أما العبادات فالقصد منها مصلحة أخروية، لذلك لا يُتصور أن يكثر قصد الناس للمآل الممنوع في العبادات، أما في المعاملات فيُتصور ذلك؛ لأن الناس يقصدون بها تحقيق مصالح دنيوية، والنفوس مجبولة على حبها، وطلبها، وهذه المصالح قد تكون في المحرَّم، كالزيادة على السلف.

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/٦٦٢).

الثاني: أنَّ الأصل في المعاملات الإباحة؛ فلا يمنع منها إلا ما قُصِد به المحرم، إما صراحةً، أو بالقرائن، أما العبادات فالأصل فيها التوقيف؛ فيمنع كلُّ ما يؤدي إلى المحرم بغض النظر عن قصد الناس.

الثالث: أنَّ المالكية الذين نصُّوا على هذا الشرط يذكرونه في باب المعاملات، ولم أجد- بعد البحث- من ذكره منهم في العبادات.

وقد اختلف العلماء في اشتراط كثرة قصد الناس للمآل الممنوع، على قولين:

القول الأول: أنه يشترط كثرة قصد الناس للمآل الممنوع، أما إذا قلَّ القصد إليه، فلا تُسدُّ الذريعة. وهو قولٌ عند المالكية.[1]

قال الشاطبي: "هذا بشرط أن يظهر لذلك قصدٌ، ويكثرَ في الناس بمقتضى العادة."[2]

واستدل أصحاب هذا القول بأن كثرة الوقوع مظنَّة للقصد، فالقصد من الأمورِ الباطنةِ التي لا تنضبط بنفسها، فتُعتبر ما تقوى التهمة عنده، وهو كثرة القصد بمقتضى العادة، فتُنزَّل التهمةُ على قصْدِ ذلك منزلة النصِّ عليه، أما ما قلَّ قصدُ الناس له، فإن التهمة حينئذٍ ضعيفة، فلا يُمنع منه.[3]

القول الثاني: أنه لا يشترط كثرة قصد الناس للمآل الممنوع، فتُسدُّ الذريعة حتى لو قلَّ القصدُ إليه.

وهو قولٌ عند المالكية.[4]

ودليل هذا القول: أن الشرع قد جاء بحماية حِمى المحرَّم، وحمايته تقتضي المنع من كل وسيلة تؤدي إليه سواء كثُرَ قصْدُ الناس له، أم قلَّ.[5]

---

(١) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس (٤٤٢/٢)، جامع الأمهات لابن الحاجب (٣٥٢)، الموافقات (٥٥٧/٤).

(٢) الموافقات (٥٥٧/٤).

(٣) ينظر: الموافقات (٦٤٠/٢)، التوضيح شرح تنقيح الفصول، حلولو (٩٥٨/٢)، شرح الخرشي على مختصر خليل (٢/٤)، الشرح الكبير للدردير (٧٧/٣).

(٤) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (٤٤٢/٢)، جامع الأمهات (٣٥٢).

(٥) ينظر: عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (٤٤٢/٢).

والراجح- والله أعلم- أن هذا الشرط معتبر؛ وذلك لأن الأصل في المعاملات الإذن والإباحة، فمجرّدُ إمكان القصدِ إلى المحرم، لا يقوى على النقل من الأصل وهو الإباحة، إلى التحريم، ولكن كثرة قصْدِ الناس إلى المحرَّم قرينة قوية يقوى معها جانب التحريم.

الفصل الثامن

شروط الاحتجاج بالعرف

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: كون العرف مما اعتبره الشرع وأقرّه.

المبحث الثاني: انتفاء كون العرف مما نفاه الشرع.

المبحث الثالث: كون العرف مطرداً أو غالباً.

المبحث الرابع: وجود العرف عند إنشاء التصرف.

المبحث الخامس: انتفاء التصريح بخلاف العرف.

المبحث السادس: كون العرف عاماً في جميع البلاد.

المبحث السابع: انتفاء معارضة العرف لما هو أقوى منه.

تمهيد

في بيان المراد بالعرف وحجيته

العُرْف لغةً: بضم العين، وسكون الراء يطلق على معانٍ كثيرة، ترجع إلى أصلين:

الأول: تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض.

الثاني: السكون والطمأنينة.

فمن الأول قولهم: جاءت القَطَا عُرْفاً عُرْفاً، أي: بعضها خلف بعض، ومن الثاني قولهم: عرَف فلانٌ فلاناً عِرفاناً ومَعرِفةً.

وسمي العُرْف معروفاً؛ لأن النفوس تسكن إليه، فمن أنكر شيئاً توحش منه، وابتعد عنه[(١)].

والعرف اصطلاحًا: عرّفه العلماء بعدة تعريفاتٍ متقاربة، منها:

قول النسفي[(٢)]: "العرف والعادة: ما استقر في النفوس من جهة قضايا العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول.[(٣)]"

وقول الجرجاني[(٤)]: "العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول.[(٥)]"

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٢٨١/٤)، الصحاح (١٤٠١/٤) مادة (عرف).

(٢) هو أبو البركات، عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، حنفي المذهب، توفي سنة (٧١١هـ)، وقيل: سنة (٧١٠هـ)، له: كشف الأسرار، والكافي في شرح الوافي، ينظر في ترجمته: الجواهر المضية (٢٩٢/٢)، الدرر الكامنة (٣٥٢/٢)، الفوائد البهية (١٠١).

(٣) المستصفى للنسفي (٤٢٥).

(٤) هو أبو الحسن، علي بن محمد بن علي الجرجاني، شافعي المذهب، ولد سنة (٧٤٠هـ)، وتوفي سنة (٨١٦هـ)، وعمره (٧٦) سنة، له: التعريفات، ومقاليد العلوم، وشرح التذكرة، ينظر في ترجمته: الضوء اللامع (٣٢٨/٥)، كشف الظنون (٤٢٢/١)، الفوائد البهية (١٢٥).

(٥) التعريفات (١٩٣).

وقول الشيخ زكريا الأنصاري: "العرف ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول.[1]"

وبناءً على ما سبق يمكن تعريف العرف بأنه: الأمر الذي استقر عليه الناس من جهة العقول، وألِفَتْه نفوسهم.

العلاقة بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي:

يظهر التناسب بين التعريف اللغوي، والتعريف الاصطلاحي، فالعرف لغةً يرجع إلى معنيين: التتابع، والسكون والطمأنينة، وهذا ملاحظٌ في التعريف الاصطلاحي للعرف، فهو ما يتتابع الناس على فعله، وتسكنُ نفوسهم إليه، وتنفرُ من خِلافه.

أقسام العرف:

ينقسم العرف باعتبارات مختلفة، أهمها:

الاعتبار الأول: تقسيمه باعتبار سببه:

ينقسم العرف باعتبار سببه إلى قسمين:

القسم الأول: العرف اللفظي:

وهو أن يتعارف قومٌ إطلاق لفظٍ لمعنى معيّن، فلا يتبادر عند سماع اللفظ إلا ذاك المعنى.

كتعارف قوم إطلاق لفظ الدابة على ذات الحافر فقط، أو على ذات الأربع، مع أن اللفظ في اللغة يعم كل ما يدب على وجه الأرض.

القسم الثاني: العرف العملي:

وهو أن يتعارف قوم على عملٍ معين.

كتعارف قوم أكل لحم الضأن من بين سائر اللحوم.[2]

الاعتبار الثاني: تقسيمه باعتبار مصدره:

ينقسم العرف باعتبار مَن يصدر عنه العرف إلى قسمين:

---

(١) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة (٧٢).

(٢) ينظر: المنثور للزركشي (٢/٣٩٣) نشر العرف ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/١١٥).

القسم الأول: العرف العام:

وهو ما تعارف عليه الناس في عامة بلاد الإسلام.

كالبيع بالمعاطاة من غير إيجاب، وقبول، فهو شائعٌ في جميع بلاد الإسلام.

القسم الثاني: العرف الخاص:

وهو ما تعارف عليه الناس في بعض البلاد، أو تعارفت عليه بعض الفرق، أو الفئات، كالنحاة، أو التجار، ونحو ذلك.

كتعارف بعض البلاد على دفع مهر الزوجة معجلاً فقط.[١]

وقد اختلف العلماء في حجية العرف، على قولين:

القول الأول: أن العرف حجة.

وهو قول الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، وبعض الشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

وهذا القول يُقيِّد حجية العرف بشروطٍ وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

القول الثاني: أن العرف ليس بحجة.

وهو قول بعض الشافعية[٦]، والظاهرية[٧].

---

(١) ينظر: تقريب الوصول (١٤٨)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٣).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٣).

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٢) تقريب الوصول (١٤٨).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (٥٢/١).

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة (٢١٢/٣)، التحبير شرح التحرير (٣٨٥١/٨).

(٦) ينظر: قواطع الأدلة (٥١٤/٤).

(٧) ينظر: الإحكام لابن حزم (٣٨٩/٧).

المبحث الأول

كون العرف مما اعتبره الشرع وأقرّه

ما يتعارف عليه الناس، قد يردُ في الشرع ما ينفيه، وقد يردُ في الشرع ما يُقرّه، ويثبته، وقد يكون مما سكتَ عنه الشرع.

لذا اشترط بعض الأصوليين للاحتجاج بالعرف أن يكون العرف مما أقرّه الشرع، والمراد بذلك: أن يكون الشرع أمَر به إيجابًا، أو ندبًا، أو أذن فيه فعلاً، وتركًا.

ومثاله: ما تعارف عليه الناس من ستر العورات، وإزالة النجاسات(١).

واختلف الأصوليون في اشتراط كون العرف مما اعتبره الشرع وأقرّه، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط أن يكون العرف مما أقرّه الشرع.

وهو قول أكثر الأصوليين(٢).

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أن إقامة التكليف لا تستقيم إلا باعتبار العادات الجارية، ومما يبين ذلك أن العادة جرت بأن الزجر سبب الانكفاف عن المخالفة ولهذا شُرعت العقوبات؛ كالقصاص، فلو لم تعتبر العادة؛ لم يُشرع القصاص؛ إذ يكون شُرِع لغير فائدة، وهذا مردود بقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾(٣)، مما يدل على أن الشرع اعتبر عادات الناس في التكليف.(٤)

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/٥٧٠- ٥٧١).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/٥٧٣)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٨٥٢)، الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٠)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٣).

(٣) من الآية رقم (١٧٩) من سورة البقرة.

(٤) ينظر: الموافقات (٢/٥٧٣).

٢- أن التكاليف الكلية في الشريعة جاءت على وزان واحد، مما يدل على أن الشرع اعتبر العادات المطردة بينهم، ولو لم يعتبرها؛ لاختلف التشريع، وتَغيَّر الخطاب[١].

٣- أن العلماء متفقون على أن الشرع قد جاء باعتبار المصالح، ويلزم من ذلك أنه لا بد من اعتبار العوائد؛ لأن في العوائد تحقيقًا لمصالح الناس[٢].

٤- أن العوائد لو لم تعتبر؛ لأدى إلى تكليف ما لا يطاق، وهو غير جائز، أو غير واقع، وذلك أن الخطاب، إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به، ونحو ذلك مما يُعتاد توفره في مَن يُوجَّه له التكليف، أو لا، فإن اعتبر عند الشارع فهو اعتبارٌ للعادة، وإن لم يعتبر، فمعنى ذلك أن التكليف متوجه إلى العالم، والقادر، وعلى غير العالم، والقادر، وذلك عين تكليف ما لا يطاق[٣].

القول الثاني: أنه يشترط للاحتجاج بالعرف أن يكون العرف مما أقرّه الشرع.

وهو قول بعض الشافعية[٤]، وابن حزم الظاهري[٥].

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- بأن أعراف الناس ليست مقياسًا للحق، فهم يتعارفون أحيانا على الظلم، والباطل[٦].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن العرف المعتبر يشترط فيه أن لا يعارض الشرع، فلن يُعمَل بالأعراف المتضمنة للظلم، والمفاسد؛ لأنها تتعارض مع الشريعة.

٢- أنه لم يرد في الشرع نصٌّ على حجية العرف، فلا يكون حجة إلا إذا أقرّه الشرع واعتبره[٧].

---

(١) ينظر: الموافقات (٢/٥٧٤).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/٥٧٣- ٥٧٤).

(٣) ينظر: الموافقات (٢/٥٧٥).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (٤/٥١٤).

(٥) ينظر: الإحكام لابن حزم (٧/٣٨٩).

(٦) ينظر: الإحكام لابن حزم (٧/٣٨٩).

(٧) ينظر: العرف والعادة، فهمي أبو سنة (٣٠).

ويمكن أن يجاب عنه: بعدم التسليم، فقد ورد في الشرع أدلة على اعتبار العرف ومنها ما سبق ذكره في أدلة القول الأول.

الراجح- والله أعلم- عدم اشتراط كون العرف مما اعتبره الشرع وأقرّه؛ لأن العرف إذا جاء في الشرع اعتباره، وإقراره، فقد أصبح حكمًا شرعيًا لا إشكال فيه، وكثير من أعراف الناس لم يرد في شأنها حكم من الشرع، لاسيما وهي تتبدل، وتتغير، بتغير الزمان والمكان، فاعتبار أعراف الناس، رعاية لمصالحهم، وتيسير عليهم.

فيتبين مما سبق أن كون العرف مما اعتبره الشرع وأقرّه ليس شرطًا معتبرًا للعمل بالعرف.

المبحث الثاني

انتفاء كون العرف مما نفاه الشرع

تقدم فيما سبق أن العرف، قد يرد في الشرع ما ينفيه، وقد يرد في الشرع ما يثبته، وقد يكون مما سكت عنه الشرع.

لذا اشترط الأصوليون للعمل بالعرف أن لا يكون هذا العرف مما نفاه الشرع.

والمراد بذلك: أن لا يكون قد ورد نصٌّ شرعي خاص في النهي عن هذا العرف.

ومن أمثلته: تعارف بعض الناس على الربا، أو الميسر، أو تبرج النساء، وقد ورد النهي عن هذه الأمور، فتعارفهم عليها لا يجعلها مباحة، بل هي باقية على حرمتها، ولا حجة للعرف في هذا الحال.

وقد صرَّح بهذا الشرط كثير من الأصوليين كالسرخسي[1]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[2]، وابن جزي[3]، وابن الهمام[4].

ولا خلاف بين العلماء في أن العرف إذا ورد في الشرع نهي عنه، فهو عرفٌ فاسدٌ، لا عبرة به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "موجبات العقود تُتلقى من اللفظ تارة، ومن العرف تارة أخرى؛ لكن كلاهما مُقيَّد بما لم يحرمه الله، ورسوله.[5]"

وقال ابن جزي: "فيقضي بالعادة عند المالكية خلافا لغيرهم، وذلك ما لم تخالف الشريعة.[6]"

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي (٢٤٦/١٤).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٤/ ٩١).

(٣) ينظر: تقريب الوصول (١٤٨).

(٤) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (١٥/٧).

(٥) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٣٤/ ٩١).

(٦) تقريب الوصول (١٤٨).

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أن النَّصَّ أقوى من العرف؛ لأنَّ العرفَ قد يكون على باطلٍ، أما النص بعد ثبوته لا يَحتَمِلُ أن يكون على باطلٍ، ولا يُترك القوي بالضعيف[1].

٢- أن اتباع العرف، مع معارضته للنص، هو التقليد المذموم، الذي ذمه الله في كتابه، فقال تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ ﴾[2]،ثم قال سبحانه: ﴿ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴿٧٣﴾﴾[4]، فنبههم على وجه الدليل الواضح، ومع ذلك استمسكوا بمجرد تقليد الآباء، فقالوا: ﴿بَلْ وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾﴾[5]، فلا يجوز ترك النص لأجل العرف[6].

٣- أَنَّ حجِّيةَ العرف على الَّذين تعارفوهُ، والتزموهُ فقط، أما النَص فهو حجَّةٌ على الكلِّ فهو أقوَى[7].

٤- أن العمل بما نهى عنه الشرع؛ لتعارف الناس عليه، نسخٌ للحكم الشرعي، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل[8].

فيتبين مما سبق أن اشتراط انتفاء كون العرف مما نفاه الشرع، شرط صحيحٌ، معتبرٌ، للعمل بالعرف.

---

(١) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (١٥/٧)، درر الحكام لعلي حيدر (٤٠/١).

(٢) من الآية رقم (٢٢) من سورة الزخرف.

(٣) الآية رقم (٢٤) من سورة الزخرف.

(٤) الآيتان رقم (٧٢) و(٧٣) من سورة الشعراء.

(٥) الآية رقم (٧٤) من سورة الشعراء.

(٦) ينظر: الاعتصام (١٤١/٣).

(٧) ينظر: فتح القدير لابن الهمام (١٥/٧).

(٨) ينظر: الموافقات (٥٧١/٢).

المبحث الثالث

كون العرف مطرداً أو غالباً

المراد بالاطراد: أن يكون العرف معمولًا به عند أهل العرف لا يتخلف أبدًا، فهم يلتزمونه في جميع الحوادث.

والمراد بالغلبة: أن يكون العرف معمولًا به عند أهل العرف، لكنهم لا يلتزمونه دائمًا، بل يتخلف أحياناً قليلة[(١)].

فيشترط للعمل بالعرف أن يكون مطردًا، أوغالبًا، أما إذا كان العرف يتساوى في الالتزام به، وإهماله، فيسمى حينئذٍ بالعرف المشترك، ولا يصح اعتباره والعمل به[(٢)].

وقد صرّح بهذا الشرط كثير من الأصوليين كالزركشي[(٣)]، والسيوطي[(٤)]، وابن نجيم[(٥)]، وابن عابدين[(٦)].

قال السيوطي: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا.[(٧)]"

---

(١) ينظر: درر الحكام (١/٤٥).

(٢) ينظر: نشر العرف ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/١٣٤).

(٣) ينظر: المنثور للزركشي (٢/٣٦١).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٢).

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٤).

وابن نجيم هو: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم، حنفي المذهب، ولد سنة (٩٢٦هـ)، وتوفي سنة (٩٧٠هـ)، وعمره (٤٥) سنة، له: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، والأشباه والنظائر، ينظر في ترجمته: الجواهر المضية (٩٥/٦)، شذرات الذهب (١٠/٥٢٣)، هدية العارفين (٥/٣٧٨).

(٦) ينظر: نشر العرف ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/١٣٤).

وابن عابدين هو: محمد بن محمد أمين عمر بن عابدين، حنفي المذهب، ولد سنة (١١٩٨هـ)، وتوفي سنة (١٢٥٢هـ)، وعمره (٥٤) سنة، له: رد المحتار، نسمات الأسحار، ينظر في ترجمته: الأعلام (٧/٧٥)، معجم المؤلفين (٣/٦٢٨)، الموسوعة العربية (١٦/٢٣).

(٧) الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٢).

وقال ابن نجيم: "إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت.[1]"

والذي يظهر أن هذا الشرط محل اتفاق بين الأصوليين القائلين بحجية العرف، ولم أجد- بعد البحث- مَن خَالف فيه.

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أن المقرر في الشرع أن العبرة بالغالب الشائع، لا بالقليل النادر، فتكون العبرة بالعرف المطرد، أو الغالب[2].

٢- أن العرف المشترك يقتضي تساوي المعنيين، ولا يمكن الجزم بأحدهما، فلا يبنى عليه الحكم؛ للتردد، والتعارض بين المعنيين[3].

فيتبين مما سبق أن اشتراط كون العرف مطردًا، أو غالبًا، شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ للعمل بالعرف.

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٤).

(٢) ينظر: الفروق للقرافي (٤/٢٠٠)، درر الحكام (١/٤٥).

(٣) ينظر: نشر العرف ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (٢/١٣٤).

المبحث الرابع

وجود العرف عند إنشاء التصرف

لما كانت الأعراف تتبدل، وتتغير، بتغير الزمان، والمكان، اشترط العلماء لاعتبار العرف أن يكون موجودًا عند إنشاء التصرف.

والمراد بهذا الشرط: أن يكون العرف الذي يحمل عليه التصرف قد حدث قبل إنشاء التصرف، ويستمر حتى يقارنه، وليس متأخرًا لم يتعارف عليه الناس إلا بعد إنشاء التصرف.

مثال ذلك: العِوَض في البيع يُحمل على السِّكَّة[1] الحاضرة في زمن التبايع، ولا عبرة بسِكَّةٍ حادثةٍ بعد ذلك[2].

ولا خلاف بين الأصوليين القائلين بحجية العرف- فيما اطلعت عليه- في اشتراط وجود العرف عند إنشاء التصرف، وقد صرّح به كثير منهم كالقرافي[3]، والشاطبي[4]، والزركشي[5]، والحصني[6]، والسيوطي[7]، وابن نجيم[8].

قال الزركشي: "العرف الذي تحمل الألفاظ عليه إنما هو المقارن، أو السابق.[9]"

وقال الحصني: "العرف الذي تحمل عليه الألفاظ وتتقيد به إنما هو العرف المقارن.[10]"

---

(١) السِّكَّة هي: النقود المضروبة، سميت بذلك لأنها طُبعت بالحديدة المعلِّمة لها. ينظر: الصحاح (٤/١٥٩١)، لسان العرب (١٠/ ٤٣٩) مادة (سكك).

(٢) ينظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب للشوشاوي (٣/٢٨٨).

(٣) ينظر: نفائس الأصول (٥/٢١٤٥).

(٤) ينظر: الموافقات (٢/٥٨٣).

(٥) ينظر: المنثور للزركشي (٢/٣٩٤).

(٦) ينظر: القواعد للحصني (١/٣٨٧).

(٧) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٦).

(٨) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠١).

(٩) المنثور للزركشي (٢/٣٩٤).

(١٠) القواعد للحصني (١/٣٨٧).

فيُحمل التصرف على العرف الموجود في وقت إنشائه، دون غيره من الأعراف الحادثة، وإن كان المتكلم هو الشارع حملت ألفاظه على عرفه، فإنَّ نصوص الشريعة لا يؤثر فيها إلا ما قارنها من العوائد، فتُفهم بناءً على الأعراف الموجودة زمن نزول النص، لا بما حدث، وطرأ من الأعراف بعد ذلك[1].

قال الشوكاني: "والعجب ممن يُخصص كلام الكتاب والسنة بعادةٍ حادثةٍ بعد انقراض زمن النبوة، تواطأ عليها قوم وتعارفوا بها، ولم تكن كذلك في العصر الذي تكلم فيه الشارع، فإن هذا من الخطأ البين والغلط الفاحش.[2]"

ودليل هذا الشرط: أن كلَّ متكلمٍ يقصدُ ما يتعارفه، فإذا فُسِّر تصرفه بناء على العرف الذي لم يكن موجودًا في وقته، لم يُفسَّر بناء على مراد المتصرف، فقوله، أو فعله سالمٌ عن معارضة هذا العرف المتأخر فلا يصح حمله عليه[3].

فيتبين مما سبق أن اشتراط وجود العرف عند إنشاء التصرف، من الشروط المعتبرة للعمل بالعرف.

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠٦/٧)، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢٨٨/٣).

(٢) إرشاد الفحول (٣٩٦/١).

(٣) ينظر: رفع النقاب عن تنقيح الشهاب (٢٨٧/٣).

المبحث الخامس

انتفاء التصريح بخلاف العرف

المراد بهذا الشرط: أن العرف إذا كان دالاً على أمرٍ ما، ولكن وجِد تصريحٌ يقتضي خلاف ما دلَّ عليه العرف، فإنه لا عبرة حينئذٍ بالعرف، والعبرة بما صُرِّح به.

مثال ذلك: لو جرى عقد البيع بين البائع والمشتري بدون تعيين نوع العوض، فإنه ينصرف إلى السِّكَّة المتعارف عليها، أما إذا صُرِّح في العقد بأن العوض بسِّكَّة أخرى غير المتعارف عليها، فينصرف إلى ما صُرِّح به، ولا عبرة حينئذٍ بالعرف.

وقد ذكر هذا الشرط السرخسي[1]، وابن قدامة[2]، وعز الدين بن عبد السلام[3]، والشاطبي[4].

قال السرخسي: "وإنما يعتبر العرف إذا لم يوجد التصريح بخلافه.[5]"

وقال ابن قدامة: "المنع الصريح نفيٌ للإذن العرفي.[6]"

وقال عز الدين بن عبد السلام: "كل ما يثبت في العرف إذا صرَّح المتعاقدان بخلافه، مما يوافق مقصود العقد صحَّ، فلو شرط المستأجر على الأجير أن يستوعب النهار بالعمل من غير أكل، وشرب يقطع المنفعة، لزمه ذلك.[7]"

والذي يظهر أن هذا الشرط محل اتفاق بين الأصوليين القائلين بحجية العرف، ولم أجد- بعد البحث- مَن خَالف فيه.

---

(١) ينظر: المبسوط (٢٧٣/٤).

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة (٥٦٤/٤).

(٣) ينظر: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٢/ ٣١١).

(٤) ينظر: الموافقات (٥٨٣/٢)

(٥) المبسوط (٢٧٣/٤).

(٦) المغني (٥٦٤/٤).

(٧) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (٢/ ٣١١).

ودليل هذا الشرط: أن العرف من قبيل دلالة الحال، ودلالة الحال في مقابلة التصريح القوي ضعيفة، ولا يعتبر الضعيف في مقابلة القوي[1].

ويتبين مما سبق أن انتفاء التصريح بخلاف العرف شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ للاحتجاج بالعرف.

(١) ينظر: درر الحكام (٢٨/١).

المبحث السادس

كون العرف عاماً في جميع البلاد

تبين فيما تقدم أن العرف ينقسم بحسب مصدره إلى قسمين:

١- العرف العام في جميع بلاد الإسلام.

٢- العرف الخاص في بعض البلاد.

لذا اشترط بعض الأصوليين للاحتجاج بالعرف أن يكون عامًا يشيع في جميع بلاد الإسلام، وقد اختلف الأصوليون في اشتراط كون العرف عامًا، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط كون العرف عامًا، فيُحتج بالعرف سواءً كان عامًا، أو خاصًا.

وهذا قول المالكية[(١)]، وهو قول عند الشافعية[(٢)].

واستدل أصحاب هذا القول بأن العرف هو غلبة معنى من المعاني، فإذا كان هذا المعنى غالبًا على ناحيةٍ، أو طائفةٍ، فهو عرفٌ لهم، فيجب اعتباره بالنسبة إليهم[(٣)].

القول الثاني: أنه يشترط كون العرف عامًا، ولا عبرة بالعرف الخاص.

وهو مذهب الحنفية[(٤)].

وقد ذكر ابن عابدين أن هذا الشرط عند الحنفية ليس على إطلاقه، فلا يشترط كون العرف عامًا إلا عند معارضته للنصوص الشرعية، أما ماعدا ذلك فلا يشترط أن يكون العرف عامًا للأخذ به[(٥)].

---

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٢)، تقريب الوصول (١٤٨).

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٢).

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٢)، تقريب الوصول (١٤٨).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٢).

(٥) ينظر: نشر العرف ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين (١١٦).

واستدل أصحاب هذا القول بأن التعارف لا يثبت بتعامل أهل بلدة واحدة، فلا يكون التعامل بأمرٍ عرفًا حتى يكون شائعًا في عامة البلاد؛ فيمكن اعتباره، وبناء الحكم عليه[1].

ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا يسلّم في إثبات الحكم العام، فعرف بلدةٍ واحدةٍ لا يصدق عليه مسمى العرف العام، فلا يثبت به حكم عام، لكن عرف البلدة الواحدة يصدق عليه مسمى العرف الخاص، فيثبت به حكم خاص.

والراجح- والله أعلم- عدم اشتراط كون العرف عامًا، فالعرف الخاص يثبت به حكم خاص في محل تعارفه؛ لأنه عرف بالنسبة لهم، والعرف العام يثبت به حكم عام.

فيتبين مما سبق أن كون العرف عامًا شرطٌ غير معتبر، إلا في إثبات حكم عام، فلابد أن يكون العرف عامًا، أما العرف الخاص فيعتبر في إثبات الأحكام الخاصة في محل تعارفه.

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٣).

المبحث السابع

انتفاء معارضة العرف لما هو أقوى منه

قد يوجد العرف سالمًا عما يعارضه، وقد يوجد مُعارَضًا بدليلٍ أقوى منه، فحينئذٍ لا اعتبار للعرف، ويكون الحكم للدليل الأقوى.

ومن أبرز حالات معارضة العرفِ ما هو أقوى منه ما يلي:

أولاً: معارضة العرف للنص الشرعي:

معارضة العرف للنص الشرعي إما أن تكون معارضة من جميع الوجوه، أو معارضة من بعض الوجوه.

أما معارضة العرف للنص الشرعي من جميع الوجوه، فقد سبق بيانها في المبحث الثاني.

وأما معارضة العرف للنص الشرعي من بعض الوجوه، كأن يكون مُخصصًا لعموم النص، أو مُقيدًا لمطلق النص، فإن العرف حينئذٍ لا يخلو من حالين:

الأول: أن يكون العرف مقارناً للنص.

الثاني: أن يكون العرف طارئًا بعد النص.

أما العرف الطارئ بعد النص فإنه غير معتبر، ولايؤثر في تخصيص النص أو تقييده(١).

أما العرف المقارن للنص، فهو على قسمين:

الأول: العرف اللفظي:

وهو يخصص النص باتفاق الأصوليين(٢).

القسم الثاني: العرف العملي.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠٦/٧)، إرشاد الفحول (٣٩٦/١).

(٢) ينظر: نهاية السول (١٢٨/٢)، التحرير ومعه التقرير والتحبير (٣٥٠/١).

وقد اختلف الأصوليون في تخصيص النص بالعرف العملي، على قولين:

القول الأول: أن العرف العملي لا يخصص النص العام.

وهو قول جمهور الأصوليين[1].

ويستدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة، أهمها:

١- أن الحجة في لفظ الشارع، وقد ورد عاماً، فيجب العمل به على عمومه، والعرف الفعلي ليس عرفًا للألفاظ، فالنصُّ بلفظه الشرعي حاكمٌ عليه، وليس العرف حاكمًا على النص[2].

٢- أن الشريعة جاءت بتغيير كثيرٍ من العادات التي كانت سائدةً عند العرب؛ فلا يجوز أن يكون ما وردت الشريعة قاضيةً عليه، قاضيًا عليها، ومزيلاً لعمومها[3].

القول الثاني: أن العرف العملي يخصص النص العام.

وهو قول الحنفية[4].

ودليل أصحاب هذا القول:

قياس العرف العملي على العرف القولي: فإذا كان العرف القولي يخصص النص العام باتفاق العلماء؛ فكذا العرف العملي يخصص النص العام، والجامع بينهما هو التبادر إلى الذهن عند الإطلاق[5].

وأجيب عنه: بأن هذا قياس مع الفارق؛ وذلك لأن العرف القولي ينقل اللفظ، بخلاف العرف الفعلي فإنه لا ينقل اللفظ، وبيان ذلك: لو ورد خطابٌ عامٌ بتحريم الطعام، والمخاطبون قد تعارفوا على أكل طعام مخصوص، فإن عادتهم هي أكل الطعام المخصوص،

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٢/٤٠٧)، نهاية السول (٢/١٢٨)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٦٩٤).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٢/٤٠٧)، المنثور للزركشي (٢/٣٩٣).

(٣) ينظر: الواضح لابن عقيل (٣/٤٠٧).

(٤) ينظر: التقرير والتحبير (١/٣٥٠).

(٥) ينظر: التقرير والتحبير (١/٣٥٠).

لا تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام الخاص؛ فلا يكون ذلك قاضيًا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام، وهذا بخلاف لفظ الدابة؛ فإنه صار بالعرف ظاهرًا في ذوات الأربع، حتى إنه لا يفهم من إطلاق الدابة إلا ذوات الأربع، فكان قاضيًا على الاستعمال الأصلي[1].

والراجح- والله أعلم- أن العرف العملي لا يخصص النص العام؛ لأن الأصل هو العمل بالنص الشرعي كما هو، وخُصص العموم بالعرف القولي؛ لأن اللفظ انتقل، وأصبحت الحقيقة اللغوية مجازاً، أما العرف العملي فلا ينقل اللفظ.

ثانياً: معارضة العرف للإجماع:

إذا عارض العرف الإجماع، فالحجة في الإجماع، ولا عبرة بالعرف؛ لأن الإجماع أقوى من العرف؛ لأن العرف من قبيل الدلالة، والإجماع من قبيل التصريح، ولا عبرةَ للدلالةِ في مقابلةِ التصريح[2].

ثالثاً: معارضة العرف للغة:

العرف المعارض للغة قسمان:

القسم الأول: العرف اللفظي:

إذا تعارض العرف اللفظي مع اللغة، ففي تقديم أحدهما على الآخر خلاف على أقوال، أهمها قولان:

القول الأول: أن العرف اللفظي مقدم على اللغة.

وهو قول جمهور الأصوليين من الحنفية[3]، والمالكية[4]، والحنابلة[5]، وهو وجه عند الشافعية[6].

---

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٤٠٨/٢)، نفائس الأصول (٢١٤٦/٥).

(٢) ينظر: المستصفى للنسفي (٤٣٤).

(٣) ينظر: أصول السرخسي (١٩٠/١)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٧).

(٤) ينظر: شرح تنقيح الفصول (١٦٦)، إيضاح المسالك الونشريسي (١٦٨).

(٥) ينظر: إعلام الموقعين (١٥١/٦).

(٦) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٣).

ويستدل أصحاب هذا القول بعدة أدلة، أهمها:

١- أن الكلام موضوع للإفهام، والمطلوب ما تسبق إليه الأفهام، فإذا تعارف الناس استعمال اللفظ لشيء معين كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه، وما سوى ذلك- لانعدام العرف- كالمهجور لا يتناوله إلا بقرينة(١).

٢- أن العرف ناقلٌ للغة فهو ناسخٌ لها، والناسخ يُقدَّم على المنسوخ(٢).

القول الثاني: أن العرف اللفظي لا يقدَّم على اللغة، بل اللغة هي المقدَّمة.

وهو وجه عند الشافعية(٣).

ودليل هذا القول: أن الأصل هو الوضع اللغوي، فيجب العمل به(٤).

وأجيب عنه: بأن تعارف الناس نَقَل اللفظ إلى المعنى العرفي، فصار هو المُقدَّم(٥).

القسم الثاني: العرف العملي:

إذا تعارض العرف العملي مع اللغة، ففي تقديم أحدهما على الآخر خلاف على قولين:

القول الأول: أن العرف الفعلي مقدم على اللغة.

وهو قول أكثر العلماء(٦).

ودليل هذا القول: أن المتبادر إلى الفهم من إطلاق الألفاظ عرف المتكلم وعادته سواء القولية، أو الفعلية(٧).

القول الثاني: أن اللغة مقدمة على العرف الفعلي.

---

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/١٩٠).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول (١٦٦).

(٣) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٣).

(٤) ينظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٩٣).

(٥) ينظر: شرح تنقيح الفصول (١٦٦).

(٦) ينظر: المستصفى للغزالي (٢٤٨)، قواعد ابن رجب (١/٢٩٧)، التقرير والتحبير (١/٣٥٠).

(٧) ينظر: التقرير والتحبير (١/٣٥٠).

وبه قال بعض العلماء، كالقاضي عبدالوهاب البغدادي[1]، والقرافي[2].

ودليل هذا القول: أن العرف العملي بترك بعض أنواع المسمى، أو بفعل بعضه، لا تؤثر في سبق الذهن إلى ذلك المسمى من حيث هو ذلك المسمى، فكون زيد يركب الفرس في العادة، لا يقدح في أنه إذا قال: ركبت حيوانًا، يتعين حمله على الفرس، فالعرف الفعلي ليس له تأثير في اللغة[3].

والراجح- والله أعلم- أن العرف اللفظي والفعلي يُقدَّمان على اللغة؛ لأن عادة الإنسان تَحْكُم تصرفاته، والغالب أنه حين يتكلم يقصد ما اعتاده سواءً كان قولاً، أو فعلاً.

رابعاً: معارضة العرف للبيّنة:

إذا تعارض العرف مع بينة، فالمقدَّم البينة، ولا عبرة حينئذٍ بالعرف؛ لأن الظنَّ المستفاد من البينات أقوى من الظن المستفاد من العرف[4].

فيتبين مما سبق أن انتفاء معارضة العرف لما هو أقوى منه شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ للعمل بالعرف، فإذا عارض العرف ما هو أقوى منه، فالعبرة بالأقوى سواءً كان نصًّا، أو إجماعًا، أو بينة.

---

(١) ينظر: التلقين للقاضي عبدالوهاب (١/١٠٠).

والقاضي عبدالوهاب هو أبو محمد، عبدالوهاب بن علي بن نصر التغلبي العراقي، القاضي المالكي، ولد سنة (٣٦٢هـ)، وتوفي سنة (٤٢٢هـ) وعمره (٤٠) سنة، له: التلقين، الإشراف على مسائل الخلاف، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٧/٤٢٩)، البداية والنهاية (١٢/٤٧٥)، الديباج المذهب (٢٦١).

(٢) ينظر: شرح تنقيح الفصول (١٦٦)

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (١٦٦).

(٤) ينظر: الفروق للقرافي (٣/٢٦٢)، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٢/٢٤٢).

الفصل التاسع

شروط الاحتجاج بالاستقراء

وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: كون التتبع قد حصل لأكثر الجزئيات.

المبحث الثاني: ثبوت الحكم للجزئيات على سبيل اليقين.

المبحث الثالث: انتفاء وجود دليل على اختصاص الحكم بالجزئيات.

المبحث الرابع: عدم تبيّن العلة المؤثرة في الحكم.

المبحث الخامس: وجود دليل منفصل يدل على ما دلّ عليه الاستقراء.

المبحث السادس: انتفاء معارضة الاستقراء لما هو أقوى منه أو مثله.

المبحث السابع: اتصاف المستقرئ بالاجتهاد المطلق.

تمهيد

في المراد بالاستقراء وحجيته

الاستقراء لغةً: يرجع لفظه إلى معنيين:

الأول: القرْوُ، ومعناه: التتبع والقصد؛ يقال: قروتَ البلاد قروًا، وقريتها، واقتريتها، واستقريتها، إذا تتبعتها تخرج من أرض إلى أرض[1].

الثاني: القرْيُ، ومعناه: الجمع.

والقاف والراء والحرف المعتل أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على جمعٍ واجتماعٍ، ومن ذلك القَرْية، سمِّيت قريةً؛ لاجتماع النَّاس فيها.[2]

أما الاستقراء اصطلاحا: فقد عرَّفه الأصوليون بتعريفاتٍ متقاربةٍ؛ ومن هذه التعريفات ما يأتي:

قول ابن قدامة: هو "تصفُّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها[3]."

وقول القرافي: هو "تتبع الحكم في جزئياته على حالةٍ يغلب على الظن أنه في صورة النزاع على تلك الحالة[4]."

وقول الأصفهاني[5]: هو" إثبات الحكم في كلِّي لثبوته في بعض جزئياته[6]."

---

(١) ينظر: الصحاح (٦/٢٤٦١)، لسان العرب (١٥/١٧٥) مادة (قرا).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٥/٧٨) مادة (قري).

(٣) روضة الناظر (١/١٤٢).

(٤) شرح تنقيح الفصول (٣٥٢).

(٥) هو أبو الثناء، محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني شمس الدين، شافعي المذهب، ولد سنة (٦٧٤هـ)، وتوفي سنة (٧٤٩هـ)، وعمره (٨٥) سنة، له: شرح مختصر ابن الحاجب، وشرح مطالع الأنوار، ينظر في ترجمته: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣/٧١)، الدرر الكامنة (٥/٩٥)

(٦) شرح الأصفهاني على منهاج البيضاوي (٢/٧٥٩)

وبناءً على هذه التعريفات يمكن تعريف الاستقراء بأنه: تتبع كل جزئيات معنىً ما، أو بعضها، للوصول إلى حكمٍ كلِّي يشمل جميع الجزئيات.

العلاقة بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي:

بالنظر في كلا التعريفين يظهر أن التعريف اللغوي أعم من التعريف الاصطلاحي؛ حيث إن التتبع لغةً يشمل التتبع الحسي والمعنوي، أما التتبع اصطلاحًا فيختص بالتتبع المعنوي وهو تتبع الأحكام فقط.

أقسام الاستقراء:

ينقسم الاستقراء بالنظر إلى استيعاب الجزئيات المستقراة، إلى قسمين:

القسم الأول: الاستقراء التام:

وهو تتبع جميع جزئيات أمر كلِّي، ليحكم بحكمها عليه.

القسم الثاني: الاستقراء الناقص:

وهو تتبع بعض جزئيات أمر كلِّي، ليحكم بحكمها عليه[1].

واتفق الأصوليون على أن الاستقراء التام حجة[2].

واختلفوا في الاحتجاج بالاستقراء الناقص على أقوال، أهمها قولان:

القول الأول: أن الاستقراء الناقص حجة.

وهو مذهب المالكية[3]، والشافعية[4]، وبعض الحنابلة[5].

---

(١) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/٤٠٥٠)، البحر المحيط (٦/١٠)، شرح الجلال المحلي لجمع الجوامع وعليه حاشية العطار (٢/٣٨٥- ٣٨٦)، التقرير والتحبير (١/٨٦)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٨٨-٣٧٨٩)، التوضيح شرح التنقيح، حلولو (٢/٩٦٥)، مناهج العقول (٣/١٣٢)، نشر البنود (٢/٢٥٧).

(٢) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/٤٠٥٠)، البحر المحيط (٦/١٠)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٨٨)، التوضيح شرح التنقيح، حلولو (٢/٩٦٥)، شرح الكوكب المنير (٤/٤٢٠)، نشر البنود (٢/٢٥٧).

(٣) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٢).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٦/١١)، مناهج العقول (٣/١٣٢).

(٥) ينظر: أصول ابن مفلح (٤/ ١٤٤٩)، التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٨٩)، شرح الكوكب المنير (٤/٤٢٠).

وهذا القول يُقيِّد حجية الاستقراء بشروطٍ وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

القول الثاني: أن الاستقراء الناقص ليس بحجة.

وهو قول ابن حزم الظاهري[1].

(١) ينظر: التقريب لحد المنطق لابن حزم (١٦٤).

المبحث الأول

كون التتبع قد حصل لأكثر الجزئيات

تبيّن فيما سبق أنه إذا تمَّ تتبع جميع الجزئيات، فهذا هو الاستقراء التام، أما إذا لم يتم تتبع كل الجزئيات، فهذا هو الاستقراء الناقص، لذا اشترط بعض الأصوليون في الاستقراء الناقص أن يشمل التتبع أكثر الجزئيات، واختلف الأصوليون في هذا الشرط على قولين:

القول الأول: أن تتبع أكثر الجزئيات ليس شرطاً، فيكفي تتبع بعض الجزئيات.

وهذا ظاهر في تعريف بعض الأصوليين للاستقراء كالرازي[١]، والقرافي[٢]، والأسنوي[٣]، والبدخشي[٤].

قال الرازي في تعريف الاستقراء: "هو إثبات الحكم في كليٍّ؛ لثبوته في بعض جزئياته[٥]."

وقال الأسنوي في تعريفه: "هو إثبات حكم كلي في ماهية؛ لثبوته في بعض أفرادها[٦]."

---

(١) ينظر: المحصول ومعه نفائس الأصول (٩/٤٠٧٦).

والرازي هو: أبو عبدالله، محمد بن عمر بن حسين القرشي الشافعي، المعروف بالفخر الرازي، ولد سنة (٥٤٤هـ)، وتوفي سنة(٦٠٦هـ)، وعمره(٦٢)سنة، له: سراج القلوب، شرح الإشارات، المحصول، ينظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٤/٢٤٨)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/٦٥)، شذرات الذهب (٧/٤٠).

(٢) ينظر: نفائس الأصول (٩/٤٠٧٨).

(٣) ينظر: نهاية السول (٣/١٣٣).

(٤) ينظر: مناهج العقول (٣/١٣٢).

والبدخشي هو: محمد بن الحسن البدخشي، شافعي المذهب، توفي سنة (٩٢٢هـ)، له: مناهج العقول، شرح حاشية إلياس الرومي للشمسية في المنطق، ينظر في ترجمته: كشف الظنون (٢/١٠٦٣)، معجم المؤلفين (٣/١٥٩).

(٥) المحصول ومعه نفائس الأصول (٩/٤٠٧٦).

(٦) نهاية السول (٣/١٣٣).

ومن الأصوليين من صرّح بهذا الشرط كالعبادي[1]، والعلوي الشنقيطي[2]، ومحمد الأمين الشنقيطي[3].

قال العبادي: "فالوجه تركُ التقييد بالأكثر في الناقص[4]."

وقال العلوي الشنقيطي: "ولا يتقيَّد البعضُ بكونه الأكثر."[5]

ويُقيَّد ثبوت الحكم للبعض بكونه مفيدًا لغلبة الظن بعموم الحكم[6]، فالغاية هي حصول الظن، فإن وجِد هذا الظن مِن تتبع البعض اُكتفِي به، وإن لم يوجد، لم يُكتفَ بتتبع البعض.

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أن تتبع بعض الجزئيات يفيد الظن بعموم الحكم، والعمل بالظن واجب[7].

٢- أن التقييد بتتبع أكثر الجزئيات، يُخرج كثيرًا من المسائل التي استند الفقهاء فيها إلى الاستقراء، ولم يتم التتبع فيها لأكثر الجزئيات، ولا لنصفها، كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين، وأن أقله يوم وليلة، فإن مستند مَن قال به هو الاستقراء، ومعلوم أنه لم يتتبع حال أكثر نساء العالم، ولا نصفهن، ولا ما يقرب منه، فالصحيح عدم اشتراط تتبع أكثر الجزئيات[8].

القول الثاني: أن تتبع أكثر الجزئيات شرطٌ لصحة الاستقراء.

---

(١) ينظر: الآيات البيّنات (١٧٩/٤).

والعبادي هو: أحمد بن قاسم العبادي القاهري الشافعي، توفي سنة (٩٩٤هـ)، له: حاشية على المختصر في المعاني والبيان، وحاشية على شرح المنهج، الآيات البينات، ينظر في ترجمته: كشف الظنون (١٥٢/١)، شذرات الذهب (٦٣٦/١٠)، إيضاح المكنون (٤٢٣/٣)

(٢) ينظر: نشر البنود (٢٥٨/٢).

والعلوي الشنقيطي هو: عبدالله بن إبراهيم بن أحمد العلوي الشنقيطي، له: نشر البنود، طلعة الأنوار في مصطلح الحديث، فيض الفتاح شرح نور الأقاح، توفي سنة١٢٣٣هـ. ينظر في ترجمته: الأعلام (٦٥/٤)، معجم المؤلفين (٢٢٠/٢).

(٣) ينظر: نثر الورود (٥٩٦/٢).

(٤) الآيات البيّنات (١٧٩/٤).

(٥) نشر البنود (٢٥٨/٢).

(٦) ينظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (٣٥٢)، نشر البنود (٢٥٧/٢)، نثر الورود (٥٦٩/٢).

(٧) ينظر: نهاية السول (١٣٣/٣)، نثر الورود (٥٦٩/٢).

(٨) ينظر: الآيات البينات (١٧٩/٤)، نشر البنود (٢٥٨/٢).

وإلى القول بهذا تشير تعريفات كثير من الأصوليين للاستقراء كصفي الدين الهندي[١]، وابن السبكي[٢]، والزركشي[٣]، والمرداوي[٤]، وزكريا الأنصاري[٥]، وابن النجار[٦].

قال صفي الدين الهندي: "أما الناقص فهو: إثبات الحكم في كلي؛ لثبوته في أكثر جزئياته[٧]."

وقال المرداوي: "الاستقراء الناقص: وهو الذي تتبع فيه أكثر الجزئيات لإثبات الحكم الكلي[٨]."

ويستدل أصحاب هذا القول: بأن حصول الظن بعموم الحكم، لا يوجد إلا بعد تتبع أكثر الجزئيات؛ لأن استقراء البعض لا يفيد القطع؛ لاحتمال أن يكون حكم البعض الآخر من الجزئيات خلافَ حكم البعض المستقرئ، فلم يحصل القطع بثبوت الحكم في الكل، لكن إذا تم استقراء أكثر الجزئيات أفاد هذا الاستقراء غلبة الظن بثبوت الحكم في الكل؛ إذ الغالب على الظن أن النادر يندرج تحت الغالب، والعمل بالظن واجب[٩].

وأجيب عنه: بأن زيادة الظن بكثرة الجزئيات، أمرٌ مُسلَّم، ولكن لا يعني هذا أن الظن لا يوجد إلا بتتبع الأكثر، فقد يُستفاد الظن بتتبع البعض؛ وإذا وجِد الظن سواء بتتبع الأكثر، أو البعض، وجب العمل به[١٠].

والراجح- والله أعلم- هو القول الأول وهو عدم اشتراط تتبع أكثر الجزئيات، فمتى أفاد تتبع الجزئيات ظن عموم الحكم اكتفي به، ولو كان التتبع لبعض الجزئيات، فالمدار على

(١) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٥٠/٨).

(٢) ينظر: جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وعليه حاشية العطار (٣٨٦/٢)، الإبهاج (١٧٣/٣).

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي (١٠/٦)، تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع للزركشي (٣٢١/٣).

(٤) ينظر: التحبير شرح التحرير (٣٧٨٩/٨).

(٥) ينظر: غاية الوصول للأنصاري (١٤٥).

(٦) ينظر: شرح الكوكب المنير (٤١٩/٤).

(٧) نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٥٠/٨).

(٨) التحبير شرح التحرير (٣٧٨٩/٨).

(٩) ينظر: شرح الأصفهاني على منهاج البيضاوي (٧٦٠/٢).

(١٠) ينظر: نهاية السول (١٣٣/٣).

وجود الظن، فمتى وجد الظن بعموم الحكم صح الاستقراء، ولا يتقيد ذلك بتتبع أكثر الجزئيات؛ لأن قضايا الشرع مختلفة، فمنها ما يستفاد ظن عموم الحكم فيه بعد تتبع بعض الجزئيات، وبعضها لا يحصل الظن بعموم الحكم فيه إلا بعد تتبع أكثر الجزئيات، وكذلك فإن عدد الجزئيات غير معلوم في بعض القضايا الشرعية، ولا يمكن حينئذ الإلزام بتتبع الأكثر؛ لأن العدد غير معروف.

فيتبين مما سبق أنه لا يشترط لصحة الاستقراء تتبع أكثر الجزئيات، ويكفي تتبع بعض الجزئيات، بشرط أن يكون هذا التتبع قد أفاد ظن عموم الحكم، وهذا الشرط خاص بالاستقراء الناقص.

المبحث الثاني

ثبوت الحكم للجزئيات على سبيل اليقين

صحة نتيجة الاستقراء تابعة لصحة الجزئيات المستقراة، فلأجل الوصول إلى نتيجة صحيحة يجب أولاً التحقق من ثبوت الحكم للجزئيات، ولا تنفع كثرة تتبع الجزيئات مع الخطأ في إثبات الحكم للجزئي.

لذا يُشترط للاحتجاج بالاستقراء أن يكون الحكم ثابتًا للجزئيات على سبيل اليقين، أو ما يقوم مقامه من غلبة الظن.

وهذا الشرط يفهم من تعريف الأصوليين للاستقراء، فإنهم يقولون في تعريفه: "الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات [(١)]"، أو "إثبات الحكم في كلي؛ لثبوته في أكثر الجزئيات [(٢)]"، أو "إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته[(٣)]"

ولا خلاف بين الأصوليين القائلين بحجية الاستقراء– فيما أعلم– في اشتراط ثبوت الحكم للجزئيات، وهم يذكرونه– كما سبق– في بيانهم لحقيقة الاستقراء.

ووجه اشتراط هذا الشرط: أن ثبوت الحكم للجزئيات هو مقدمة دليل الاستقراء، فإذا وجِد الخطأ في إثبات الحكم للجزئيات، كانت نتيجة الاستقراء خاطئة؛ لأن بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل[(٤)].

فيتبين مما سبق أن ثبوت الحكم للجزئيات على سبيل اليقين، أو ما في حكمه من غلبة الظن شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ للاحتجاج بالاستقراء.

---

(١) نهاية السول (١/١٥٠).

(٢) نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/٤٠٥١).

(٣) شرح الأصفهاني على منهاج البيضاوي (٢/٧٥٩).

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٢٢٦).

المبحث الثالث

انتفاء وجود دليل على اختصاص الحكم بالجزئيات

تبيَّن فيما سبق أن الاستقراء هو تصفُّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر كلِّي، يشمل الجزئيات المستقراة، وغيرها، وهذا في حال عدم وجود ما يقصر الحكم على الجزئيات المستقراة، أما إذا وجد الدليل على أن الحكم خاصٌ بهذه الجزئيات، مقصورٌ عليها، امتنع إثبات حكمٍ كليٍّ بناءً على هذه الجزئيات.

ولا خلاف بين الأصوليين القائلين بحجية الاستقراء- فيما أعلم- في اشتراط انتفاء وجود دليل على اختصاص الحكم بالجزئيات.

وقد أشار إلى هذا الشرط بعض الأصوليين كابن دقيق العيد، والشاطبي.

قال ابن دقيق العيد: "استنتاج الكليات من الجزئيات يعتمد كثرتها؛ لتنتفي الخصوصات، ويوجد القدر المشترك، وأما الفرد المعيّن فيحتمل أن يكون الحكم فيه لأمرٍ يخصه[1]."

وقال الشاطبي: "لم ينظموا [أي السلف] المعنى العام من القضايا الخاصة، حتى علموا أن الخصوصيات، وما به الامتياز غير معتبرة[2]."

ووجه اشتراط هذا الشرط: أنه إذا كان الحكم خاصًا بالجزئيات، فلا دليل فيه حينئذ على عموم الحكم، وإثبات الأمر الكلِّي، الذي هو نتيجة الاستقراء؛ لأن الحكم العام والقاعدة الكلية لا تؤخذ من وقائع كان حكمها خاصًا بها[3].

فيتبين مما سبق أن انتفاء وجود دليل على اختصاص الحكم بالجزئيات شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ للاحتجاج بالاستقراء.

---

(١) شرح الإلمام في أحاديث الأحكام (٩٢).

(٢) الموافقات (٢٦٩/٣).

(٣) ينظر: الموافقات (٢٦٨/٣).

المبحث الرابع

عدم تبيّن العلة المؤثرة في الحكم

تقدم فيما سبق بيان أن الاستقراء هو تتبع الجزئيات للوصول إلى حكمٍ كلِّي، يشمل كل الجزئيات، من غير النظر إلى علة، لذا اختلف العلماء في الاستقراء إذا تبينت العلة المؤثرة في الحكم، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط عدم تبين العلة المؤثرة، فيصح العمل بالاستقراء مع تبين العلة المؤثرة في الحكم.

وهو ما يفهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، فإنه قال: "إذا كان الوصف المشترك، وهو المسمى بالجامع، والعلة، أو دليل العلة، أو المناط، أو ما كان من الأسماء، إذا كان ذلك الوصف ثابتًا في الفرع لازمًا له، كان ذلك موجِبًا لصدق المقدمة الصغرى، وإذا كان الحكم ثابتًا للوصف لازمًا له كان ذلك موجِبًا لصدق المقدمة الكبرى.[1]"

وقد ذكر قبل هذا أن المقدمة الكبرى هي نتيجة الاستقراء، فإذا كان ثبوت الحكم للوصف موجِبًا لصدق المقدمة الكبرى، فيفهم من هذا أنه لا تنافي بين تبيّن العلة المؤثرة في الحكم، والاستقراء.

دليل هذا القول: أن وجود العلة لا ينافي الاستقراء، بل هو دليل على صدق نتيجة الاستقراء، فإن تتبع الجزئيات يؤدي إلى نتيجةٍ، أو حكمٍ كلِّي، وإذا تبينت العلة المؤثرة في الحكم، كان تبينها مؤيدًا لحكم الاستقراء لا مُلغيًا له[2].

---

(١) الرد على المنطقيين (٢١٢).

(٢) ينظر: الرد على المنطقيين (٢١٢).

القول الثاني: أنه يشترط عدم تبيّن العلة المؤثرة في الحكم.

وهو قول الزركشي[(١)]، والمرداوي[(٢)]، وابن النجار[(٣)]، وابن إمام الكاملية[(٤)].

قال المرداوي: "الاستقراء الناقص، وهو الذي تتبع فيه أكثر الجزئيات لإثبات الحكم الكلي المشترك بين جميع الجزئيات، بشرط أن لا يتبين العلة المؤثرة في الحكم[(٥)]."

وقال ابن النجار:"بشرط ألا تتبين العلة المؤثرة في الحكم"[(٦)].

ودليل هذا القول: أنه إذا تبينت العلة المؤثرة في الحكم، كان إثبات الحكم بالقياس، لا بالاستقراء[(٧)].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن تبين العلة المؤثرة في الحكم لا ينافي صحة الاستقراء، فالاستقراء هو تتبع الجزئيات، للوصول إلى حكم كلي، بغض النظر عن العلة، سواءً تبينت العلة أم لم تتبين، فتبينها أمرٌ لا يؤثر على صحة الاستقراء.

والراجح- والله أعلم- القول الأول وهو أنه لا يشترط عدم تبين العلة المؤثرة؛ لأن الحكم إذا توصلنا إليه عن طريق العلة فهو قياس، وإذا توصلنا للحكم عن طريق تتبع الجزئيات كلها أو أكثرها فهو استقراء، فهما منفكان، ولا علاقة لصحة أحدهما ببطلان الآخر، إلا إذا تعارض الحكمان الذي توصلنا إلى أحدهما عن طريق القياس، وتوصلنا إلى الآخر عن طريق الاستقراء، ففي هذا الحال يُنظر في الترجيح بينهما، أما مجرد تبيُّن العلة فهذا لا يلغي صحة

---

(١) ينظر: تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع (٣/٣٢١).

(٢) ينظر: التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٨٩).

(٣) ينظر: شرح الكوكب المنير (٤/٤١٩).

(٤) ينظر: تيسير الوصول (٦/١١٨).

وابن إمام الكاملية هو: محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن على بن يوسف بن منصور الكمال القاهري الشافعي، المعروف بابن إمام الكاملية، ولد بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ، له: تيسير الوصول شرح على منهاج البيضاوي في الأصول، طبقات الأشاعرة، ومختصر في الفقه، توفي سنة ٨٧٤هـ. ينظر في ترجمته: البدر الطالع (٢/٢٤٤).

(٥) التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٨٩).

(٦) شرح الكوكب المنير(٤/٤١٩).

(٧) ينظر: تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع (٣/٣٢٢)، تيسير الوصول (٦/١١٨).

الاستقراء، ولعل أصحاب القول الثاني الذين يشترطون عدم تبين العلة المؤثرة في الحكم نظروا إليه من حيث إن الاستدلال بالاستقراء وهو تتبع الجزئيات، يلزم منه عدم الاعتماد على العلة، فمن هنا اشترطوا عدم تبين العلة المؤثرة في الحكم.

والذي يظهر لي أن هذا الشرط غير صحيح؛ لأنه فرقٌ بين أن نقول لا يحتاج إلى تبيّن العلة، وبين أن نقول لا يصح مع تبيّن العلة.

ويتضح مما سبق أن عدم تبيّن العلة المؤثرة في الحكم شرطٌ غير معتبرٍ للاحتجاج بالاستقراء.

المبحث الخامس

وجود دليل منفصل يدل على ما دلّ عليه الاستقراء

تبين فيما سبق أن الاستقراء الناقص هو تتبع بعض الجزئيات للانتقال من حكمها إلى حكمٍ عامٍ، وقاعدةٍ كليةٍ، تشمل الجزئيات المستقراة، وغيرها، ويرى بعض الأصوليين أن الاستقراء لا يصير حجةً في مسألةٍ حادثةٍ إلا مع وجود دليلٍ منفصلٍ يدل على ما دلّ عليه الاستقراء، فلا يصح الاحتجاج بالاستقراء فقط، وقد اختلف الأصوليون في هذا الشرط على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط وجود دليل منفصل.

وإليه ذهب الشافعية[(١)]، وهو قول الشاطبي[(٢)].

دليل هذا القول: قياس المعنى العام الذي ينتج من الاستقراء على النص العام، فكما أن النص العام يُحكم به على كل ما يدخل تحته من دون الحاجة إلى صيغة خاصة، كذلك المعنى العام الذي أُستقرِي من جزئيات كثيرة يُحكم به على كل ما يدخل تحته من غير حاجةٍ إلى دليلٍ خاصٍ منفصل[(٣)].

القول الثاني: أنه يشترط وجود دليل منفصل.

وهو قول الرازي[(٤)].

دليل هذا القول: أنه إذا لم يتم تتبع جميع الجزئيات، فإنه يحتمل تخلُّف بعض الجزئيات عن الحكم، فلا يكفي هذا الاستقراء لإفادة الظن، ويحتاج إلى ما يقويه وهو الدليل المنفصل[(٥)].

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٦/١١).

(٢) ينظر: الموافقات (٣/٢٦٩).

(٣) ينظر: الموافقات (٣/٢٦٩).

(٤) ينظر: المحصول ومعه نفائس الأصول (٩/٤٠٧٦).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٦/١٠).

وأجيب عنه: بأنه إذا كان الاستقراء لا يفيد الظن فإن الدليل المنفصل لا يصيّره مفيداً للظن، وإن كان المقصود أن الدليل المنفصل يعضد الاستقراء، فالمفيد للظن حينئذ هو مجموع الدليلين: الدليل المنفصل والاستقراء، لا الاستقراء بالدليل المنفصل(١).

والراجح- والله أعلم- القول الأول، وهو عدم اشتراط وجود دليل منفصل يدل على ما دلّ عليه الاستقراء، فإذا كان الاستقراء مستوفيًا لشروطه، فإنه حجةٌ معتبرةٌ، من غير حاجةٍ إلى دليلٍ منفصل.

فيتبين مما سبق أن اشتراط وجود دليل منفصل يدل على ما دلّ عليه الاستقراء، ليس شرطًا معتبرًا للاحتجاج بالاستقراء.

---

(١) ينظر: الإبهاج (٣/١٧٤).

المبحث السادس

انتفاء معارضة الاستقراء لما هو أقوى منه أو مثله

الجزئية الواحدة قد تتجاذبها عدة أدلة، وعند الاستدلال بالاستقراء في واقعةٍ ما، قد يعارض الاستقراء دليلٌ أقوى منه، أو مثله، لذا يشترط لإثبات الحكم الكلي الناتج عن الاستقراء أن لا يوجد في هذه الواقعة التي يراد إثبات الحكم لها، دليل أقوى من الاستقراء، أو مثله، فإن وجِد دليلٌ أقوى من الاستقراء، فالحكمُ للدليلِ الأقوى، وإن وجِد دليلٌ مثله، فعلى المجتهد الترجيح بينهما.

وقد أشار إلى هذا الشرط بعض الأصوليين كشيخ الإسلام ابن تيمية(١)، والشاطبي(٢).

قال الشاطبي عن الجزئيات المتخلفة عن مقتضى الكلي أنها قد تكون "داخلة عندنا لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى."(٣)

ولم أجد- بعد البحث- من خالف في هذا الشرط، فالظاهر أنه محل اتفاق بين الأصوليين القائلين بحجية الاستقراء.

ووجه اشتراط هذا الشرط: أن الاستقراء حجة ظنية، فهو يفيد الظن بأن هذه الجزئية داخلة ضمن الحكم الكلي، ولكن لا يجزم بدخول هذه الجزئية، والظني يقدم على ما دونه، ويقدم عليه ما هو أقوى منه، فإذا وجدنا دليلاً أقوى على عدم دخولها، كان الحكم للدليل الأقوى، ولا عبرة بالاستقراء حينئذ(٤).

فيتبين مما سبق أن انتفاء معارضة الاستقراء لما هو أقوى منه أو مثله شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ للاحتجاج بالاستقراء.

---

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩/٢٦٧- ٢٦٨).

(٢) ينظر: الموافقات (٢/٣٦٤).

(٣) الموافقات (٢/٣٦٤).

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩/٢٦٧- ٢٦٨).

المبحث السابع

اتصاف المستقرئ بالاجتهاد المطلق

المراد بالمستقرئ: الذي يقوم بتتبع الجزئيات حتى يصل إلى حكمٍ كلّي، وبما أن المستقرئ يستدل بدليل الاستقراء، فيجب أن تتوفر فيه شروط الاجتهاد العامة: كقوة الاستنباط، ومعرفة دلالات الألفاظ، وما يُقبل من الأدلة وما يُرد، ونحو ذلك، مما يجب توفره في كل مستدل.[1]

وقد زاد بعض الأصوليين واشترط أن يكون المستقرئ ممن يتصف بالاجتهاد المطلق.

واختلف الأصوليون في اشتراط كون المستقرئ مجتهدًا مطلقًا، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط أن يكون المستقرئ مجتهدًا مطلقًا، فيكفي أن تكمل له آلات الاجتهاد في الباب، أو المسألة.

وهو قول الزركشي فإنه وصف قول القرافي بأنه تحجير[2].

دليل هذا القول: أن المجتهد إن كان قد حصَّل شروط الاجتهاد، وعرف ما في المسألة من الأدلة، ورجحان العمل ببعضها، وجب عليه العمل بما أدى إليه اجتهاده، ولا يلزم أن يكون مجتهدًا في جميع المسائل[3].

القول الثاني: أنه يشترط كون المستقرئ مجتهدًا مطلقًا.

وهو قول القرافي[4].

دليل هذا القول: أن من شروط الاستقراء عدم وجود معارض أقوى، والعلم بعدم وجود هذا المعارض يتوقف على من له أهلية استقراء الشريعة، وهو المجتهد المطلق، فيشترط أن

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٦/٢١٠).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٦/٢٣٩).

(٣) ينظر: البحر المحيط (٦/٢٩٤).

(٤) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٤).

يكون المستقرئ مجتهدًا مطلقًا[1].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن كل دليل حتى يصح الاستدلال به يجب أن لا يُعلم معارضة ما هو أقوى منه، فعلى هذا القول يلزم أنه يُشترط لكل دليلٍ أن يكون المستدِّل به مجتهدًا مطلقًا، حتى يعلم عدم وجود المعارض، وهذا تضييق فمن اجتهد في مسألةٍ وجمع الأدلة فيها، له الحكم بما وصل إليه اجتهاده.

والراجح- والله أعلم- القول الأول وهو عدم اشتراط أن يكون المستقرئ مجتهدًا مطلقًا، ويكفي أن يكون المستقرئ مجتهدًا في المسألة التي يستدل عليها، محيطًا بأدلتها، وما جاء فيها.

فيتبين مما سبق أن اتصاف المستقرئ بالاجتهاد المطلق شرطٌ غير معتبرٍ للاحتجاج بالاستقراء.

(١) ينظر: شرح تنقيح الفصول (٣٥٤).

الفصل العاشر

شروط الأخذ بأقل ما قيل

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: انتفاء كون المسألة المختلف فيها على أقوال فيما هو ثابت في الذمة.

المبحث الثاني: انتفاء وجود دليل على الأقل سوى الأخذ بأقل ما قيل.

المبحث الثالث: انتفاء وجود من قال بعدم وجوب شيء.

المبحث الرابع: انتفاء وجود من قال بوجوب شيء من نوع آخر.

المبحث الخامس: انتفاء وجود دليل يدلُ على ما هو زائد.

تمهيد

في المراد بالأخذ بأقل ما قيل وحجيته

الأقل لغةً: مشتق من قَلَّ: والقاف واللام أصلان صحيحان، يدل أحدهما على نَزَارة الشيء، والآخر على خلاف الاستقرار، وهو الانزعاج.

فالأول قولهم: قلَّ الشيءُ يقلُّ قِلّة فهو قليل.

وأما الأصل الآخر فيقال: تَقَلقلَ الرَّجُل وغيره، إذا لم يثبت في مكان[١].

وقد قلّ الشيء يقل قِلّةً، فهو قليل، وأقَلَّهُ غيره، جعله قليلاً.

وقَلَّله في عينه: أي أراه إياه قليلاً، واستقلَّه رآه قليلاً، يقال: تَقَلَّل الشيءَ، واستقلَّه وتَقالَّه: إذا رآه قليلاً[٢].

وأقلّ ما قيل اصطلاحًا: عرّفه أكثر الأصوليين بتعريفاتٍ متقاربة، منها:

قول القفال الشاشي[٣]: "هو أن يرد الفعل من النبي ﷺ مبيّناً لمجمل، ويحتاج إلى تحديده، فيُصار إلى أقلِّ ما يؤخذ[٤]."

وقول الباجي: "إذا اختلف العلماء في إيجاب شيء، فأوجب بعضهم قدرًا ما، وأوجب سائرهم أكثر منه، كان ما أوجبه أقلهم: إيجابًا مجمعًا عليه، وما زاد عليه: مختلفٌ فيه[٥]."

---

(١) ينظر: مقاييس اللغة (٥/٣- ٤) مادة (قلّ).

(٢) ينظر: لسان العرب (١١/٥٦٣) مادة (قلل).

(٣) هو أبو بكر، محمد بن علي إسماعيل الشافعي الشاشي القفال الكبير، ولد سنة (٤٢٩هـ)، وتوفي سنة (٥٠٧هـ)، وعمره (٧٨) سنة، له: حلية العلماء، الترغيب في المذاهب، العمدة، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٦/٢٨٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/٥٧)، البداية والنهاية (١٢/٦٦٨).

(٤) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٦/٢٧).

(٥) إحكام الفصول (٢/٩٥٣).

وقول السمعاني[1]: هو "أن يختلف المختلفون في مُقدَّر بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلِّها عند إعواز الدليل[2]."

وبناءً على ما سبق يمكن تعريف أقلّ ما قيل بأنه: الأخذ بالقدر الأقل عند اختلاف العلماء في مسألة على أقوالٍ مختلفةِ القدر، متفقةِ الجنس، ولا دليل على أحدها.

وقد اختلف العلماء في الاستدلال بأقلّ ما قيل، على قولين:

القول الأول: أن الأخذ بأقلّ ما قيل دليلٌ صحيحٌ، ومعتبر.

وهو قول الشافعي[3]، وبعض الشافعية[4]، وأبو يعلى[5]، وأبو الخطاب[6] من الحنابلة. ونُسب القول به إلى الجمهور[7].

وهذا القول يُقيّد الاستدلال بأقلّ ما قيل بشروطٍ وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

القول الثاني: أن الأخذ بأقلّ ما قيل لا يعتبر دليلاً صحيحًا.

وهو قول بعض الشافعية[8]، وابن حزم الظاهري[9].

وحُكي مذهبًا لبعض العلماء[10].

---

(١) هو أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني التميمي، شافعي المذهب، ولد في مرو سنة ٤٢٦هـ من مؤلفاته: قواطع الأدلة، والبرهان في الخلاف، والأمالي في الحديث، توفي سنة ٤٨٩هـ. ينظر في ترجمته: المنتظم (٣٧/١٧)، سير أعلام النبلاء (١١٤/١٩)، طبقات الشافعية للأسنوي (٣٢١/١).

(٢) قواطع الأدلة (٣٩٤/٣).

(٣) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٦٨/٩)، الحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموي (١٠٦٤/٢)، المنهاج للبيضاوي ومعه نهاية السول ومناهج العقول (١٣٣/٣)، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٣٢/٨)، البحر المحيط (٢٧/٦).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (٣٩٥/٣)، البحر المحيط (٢٧/٦).

(٥) ينظر: العدة لأبي يعلى (١٢٦٨/٤).

(٦) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢٦٧/٤).

(٧) ينظر: الإبهاج (١٧٥/٣).

(٨) ينظر: قواطع الأدلة (٣٩٥/٣)، البحر المحيط (٢٨/٦).

(٩) ينظر: الإحكام لابن حزم (٤٨/٥).

(١٠) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٣٢/٨)، تشنيف المسامع (٤٤/٣).

المبحث الأول

انتفاء كون المسألة المختلف فيها على أقوال فيما هو ثابت في الذمة

تنقسم المسائل المختلف فيها إلى قسمين:

القسم الأول: أن تكون فيما أصله براءة الذمة، فيكون الاختلاف في وجوب الحق، أو سقوطه، أو يكون الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه.

مثاله: اختلاف العلماء في مقدار دية الذمي إذا وجبت على قاتله، حيث قال بعضهم: إنها ديةٌ كاملةٌ كديةِ المسلم، وقال البعض: نصفُ ديةِ المسلم، وقال آخرون: ثلثُ ديةِ المسلم[1].

فهذه المسألة أُختلف في مقدار الدية فيها، فالعلماء متفقون على أن الثلث دية، ومختلفون في الزيادة، والأصل براءة ذمة القاتل من الزائد.

القسم الثاني: أن تكون فيما هو ثابت في الذمة.

مثاله: صلاة الجمعة ثابتٌ فرضها، واختلف العلماء في عدد انعقادها، فقيل: أربعون، وقيل: ثلاثة، وقيل: اثنين[2]، ولكن لمّا كانت الجمعة ثابتة في الذمة بيقين فلا يخرج عن عهدتها إلا بيقين، واليقين هنا هو الأكثر، فكل مَن قال بصحتها بالاثنين، والثلاثة، يقول بصحتها بالأربعين، فهو المتفق عليه، فالعلماء متفقون على أن مَن أدّاها في أربعين فقد أدّى الجمعة، ومختلفون في مَن أدّاها في عددٍ أقل من ذلك[3].

وتوضيحًا للفرق بين المسألتين: فإن المركب من أجزاء، إما أن يكون بعضها لا يرتبط

---

(١) ينظر خلاف العلماء في مقدار دية الذمي: الحاوي للماوردي (٣٠٨/١٢)، بدائع الصنائع (٢٥٤/٧)، المغني لابن قدامة (٥٢٨/٩)، الشرح الكبير للدردير (٢٦٨/٤).

(٢) ينظر خلاف العلماء في العدد الذي تنعقد به الجمعة: الحاوي للماوردي (٤٠٩/٢) بدائع الصنائع (٢٦٨/١) المغني لابن قدامة (١٧١/٢) الذخيرة (٣٣٢/٢).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٣٩٤/٣- ٣٩٥).

ببعض، مثل: دية الذمي فإن أجزاء الدية من حيث هي لا تعلق لبعضها ببعض، فإذا أدى الثلث بناءً على من قال أنها الثلث، كان مؤديًا لبعض الدية عند باقي العلماء.

وإما أن يكون بعضها مرتبطًا ببعض، فلا يُعتد به إلا مع صاحبه، مثل: صلاة الجمعة فإن أجزاء الجمعة يتعلق بعضها ببعض[1]، لذا من أدى الجمعة في اثنين بناءً على من قال أنها تنعقد باثنين، لم يكن مؤديًا للجمعة عند باقي العلماء، ولا يُقال بأنه أدى بعض الجمعة.

وبناءً على هذا اشترط الأصوليون للاستدلال بأقل ما قيل أن لا تكون المسألة المختلف فيها في أمرٍ ثابت في الذمة، فلا يصح الاستدلال بأقل ما قيل إلا إذا كانت المسألة فيما أصله براءة الذمة.

وقد ذكر هذا الشرط بعض الأصوليين كالباجي [2]، والسمعاني[3]، والزركشي[4]، والبرماوي[5].

ولم أجد بعد البحث خلافًا بين الأصوليين في اشتراط انتفاء كون المسألة فيما هو ثابت في الذمة.

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أن المسألة إذا كانت فيما هو ثابت في الذمة، كان الأخذ بأقل ما قيل مشكوكًا في إبراءه الذمة، والذمة لا تبرأ بالشك، أما الأخذ بالأكثر فتبرأ به الذمة إجماعًا، فكان الأخذ به هو المتعيّن[6].

٢- استصحاب الحال، فإذا كان الأصل براءة الذمة استصحبنا هذا الأصل، وأخذنا بأقل ما قيل؛ لأن الأصل براءة الذمة من الأكثر، أما إن كان الأصل شُغل الذمة استصحبنا هذا الأصل، فلا نأخذ حينئذٍ بأقل ما قيل؛ لأن الأصل شُغل الذمة، بل نأخذ بالأكثر حتى نتيقن

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٣٠/٦).

(٢) ينظر: إحكام الفصول (٩٥٣/٢).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٣٩٥/٣).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٣٠/٦).

(٥) ينظر: الفوائد السنية شرح الألفية (٨٥٣/٣).

(٦) ينظر: قواطع الأدلة (٣٩٦/٣)، الفوائد السنية شرح الألفية (٨٥٤/٣).

من أداء الواجب، وإبراء الذمة[1].

فيتبين مما سبق أن انتفاء كون المسألة المختلف فيها على أقوال فيما هو ثابت في الذمة، شرطٌ صحيحٌ، ومعتبر للاستدلال بأقل ما قيل.

(١) ينظر: إحكام الفصول (٢/٩٥٣).

المبحث الثاني

انتفاء وجود دليل على الأقل سوى الأخذ بأقل ما قيل

قد يوجد في المسألة المختلف فيها على أقوال، دليلٌ من نصٍّ، أو غيره، يؤيد الأقلَّ من الأقوال.

مثال ذلك: اختلاف العلماء في دية الذمي على أقوال، فلو ورد دليلٌ من نصٍّ، أو غيره يُبيِّن أن دية الذمي هي: ثلث دية المسلم، والثلث هو: أقل الأقوال. ففي هذه الحال وجِد دليلٌ صحيحٌ على أقلِّ الأقوال في المسألة.

لذا اختلف الأصوليون في اشتراط انتفاء وجود دليلٍ على الأقلِّ سوى الأخذ بأقلَّ ما قيل، على قولين:

القول الأول: أنه لا يشترط انتفاء وجود دليل على الأقل.

وهو قول صفي الدين الهندي[1].

ودليل هذا القول: أن اجتماع دليلين على مسألة واحدة، أمرٌ غير ممتنع، فوجود دليلٍ بعينه على الأقل لا يمنع من الاستدلال أيضًا بأقلّ ما قيل[2].

القول الثاني: أنه يشترط انتفاء وجود دليلٍ على الأقل، سوى الأخذ بأقلّ ما قيل.

فإذا وجِد دليلٌ على الأقل، فلا استدلال حينئذٍ بأقلّ ما قيل.

وقد نُسب هذا القول إلى الشافعي[3]، وهو قول الزركشي[4]، والبرماوي[5].

ودليل هذا القول: أنه إذا وجِد دليل على الأقل كان ثبوت الحكم عن طريق هذا الدليل،

(١) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/٤٠٣٣).

(٢) ينظر: نهاية السول (٣/١٣٥).

(٣) ينظر: المنهاج للبيضاوي ومعه نهاية السول ومناهج العقول (٣/١٣٣).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٦/ ٣٠)

(٥) ينظر: الفوائد السنية شرح الألفية (٣/٨٥٦).

لا عن طريق الأخذ بأقل ما قيل[1].

وأجيب عنه: بأن وجود دليلٍ مع الإجماع، لا ينفي حجية الإجماع؛ فكذلك وجود دليلٍ على الأقلّ، لا يمنع من الأخذ بأقلّ ما قيل[2].

والراجح- والله أعلم- القول الأول، وهو عدم اشتراط انتفاء وجود دليلٍ على الأقل سوى الأخذ بأقل ما قيل؛ لأنه لا مانع من تعاضد الأدلة، وتواردها على محل واحد.

فيتبين مما سبق أن انتفاء وجود دليلٍ على الأقل سوى الأخذ بأقل ما قيل ليس شرطًا معتبرًا للاستدلال بأقلّ ما قيل.

(١) ينظر: نهاية السول (١٣٥/٣)، البحر المحيط (٦/ ٣٠)، مناهج العقول (١٣٤/٣).

(٢) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٣٣/٨).

المبحث الثالث

انتفاء وجود من قال بعدم وجوب شيء

إذا اختلف العلماء في مسألةٍ على عدة أقوال، وكان أحد الأقوال لا يوجب شيئًا، ففي هذه الحال، ليس هناك جزءٌ متفقٌ عليه بين الأقوال؛ لذا اشترط الأصوليون أن لا يكون أحد المجتهدين قد قال بعدم وجوب شيء في المسألة.

وقد صرّح باشتراط هذا كثير من الأصوليين كالرازي(١)، وصفي الدين الهندي(٢)، وابن السبكي(٣)، والأسنوي(٤)، والزركشي(٥)، والبدخشي(٦).

ولم أجد بعد البحث خلافًا بين الأصوليين في اشتراط انتفاء وجود مَن قال بعدم وجوب شيء، والظاهر أنه محل اتفاق بينهم.

قال الزركشي: "إنما يتم الأخذ بأقل ما قيل بشروط: أحدها: أن لا يكون أحدٌ قال بعدم وجوب الشيء(٧)."

وقال صفي الدين الهندي: "وهذا إنما يتم إذا لم يكن في الأمة مَن يقول بعدم وجوب شيء منها(٨)."

ووجه اشتراط هذا الشرط: أن وجود من قال بعدم وجوب شيء، لا يجعل الأمة متفقةً

(١) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٦٨/٩).

(٢) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٣٣/٨).

(٣) ينظر: الإبهاج (١٧٥/٣).

(٤) ينظر: نهاية السول (١٣٤/٣).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٢٩/٦).

(٦) ينظر: مناهج العقول (١٣٤/٣).

(٧) البحر المحيط (٢٩/٦).

(٨) نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٣٣/٨).

على أقل ما قيل، فيكون إيجاب القدر الأقل هو قول بعض الأمة، وليس في قول بعض الأمة حجة، فلا وجه للاحتجاج حينئذٍ بأقل ما قيل[1].

فيتبين مما سبق أن من الشروط الصحيحة والمعتبرة للاستدلال بأقل ما قيل، انتفاء وجود من قال بعدم وجوب شيء.

---

(١) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٦٨/٩)، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٣٣/٨)، الإبهاج (/١٧٥/٣)، نهاية السول (١٣٤/٣)، مناهج العقول (١٣٤/٣).

المبحث الرابع

انتفاء وجود من قال بوجوب شيء من نوع آخر

الأقوال في المسائل المختلف فيها، قد تكون من نوعٍ واحدٍ، فتكون كل الأقوال متفقة على نوعٍ واحدٍ ولكنها تختلف في قدره، وقد لا تكون الأقوال من نوعٍ واحدٍ فيكون الواجب مختلف النوع في بعض الأقوال؛ لذا اشترط الأصوليون للأخذ بأقل ما قيل أن تكون جميع الأقوال من نوعٍ واحدٍ، وأن لا يوجد مَن قال بوجوب شيءٍ من نوعٍ آخر.

مثاله: اختلاف العلماء في دية الذمي؛ فقيل: ثلث دية المسلم، وقيل: نصفها، وقيل: مثلها، فلو قال أحد العلماء: بأن ديته فرس، فإنَّ هذا القول من نوعٍ غير نوعِ الأقوالِ الأخرى، والقائل بهذا القول لا يوافق على أقل الأقوال في المسألة وهو الثلث، حتى لو كان الثلث أقل من قيمة الفرس، وكذلك القائل بوجوب الثلث لا يوافق على وجوب الفرس حتى لو كانت قيمتها أقل من الثلث، فهو قول من نوع آخر[1].

ذكر هذا الشرط بعض الأصوليين كالرازي[2]، والأسنوي[3]، والزركشي[4].

قال الزركشي: "ثانيها: أن لا يكون أحدٌ قال بوجوب شيءٍ من ذلك النوع[5]."

ولم أجد -بعد البحث- من خالَف في هذا الشرط، فالظاهر أنه محل اتفاقٍ بين الأصوليين.

ووجه اشتراط هذا الشرط: أن الأخذ بأقلّ ما قيل مبني على اتفاق الجميع على القدر الأقل، فإذا وجِد قولٌ بوجوب شيء من نوع آخر، فإن القائل بهذا القول أوجب نوعًا آخر

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٢٩/٦).

(٢) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٧٣/٩).

(٣) ينظر: نهاية السول (١٣٤/٣).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٢٩/٦).

(٥) البحر المحيط (٢٩/٦).

ليس من نوع الأقل والأكثر، ومن ثم لا يُعد الأقل متفقًا عليه، وإذا لم يكن متفقًا عليه، فلا حجة فيه[1].

فيتبين مما سبق أن اشتراط عدم وجود من قال بوجوب شيءٍ من نوع آخر، هو شرطٌ صحيحٌ للأخذ بأقلّ ما قيل.

(١) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٧٣/٩)، البحر المحيط (٢٩/٦).

المبحث الخامس

انتفاء وجود دليل يدلُ على ما هو زائد

الأخذ بأقل ما قيل يتركب من اتفاق الأمة على القدر الأقل، ومن أن الأصل براءة الذمة من الزائد، ولتحقيق معنى براءة الذمة اشترط الأصوليون انتفاء وجود دليلٍ يدل على ثبوت الزائد.

والذي يظهر أن هذا الشرط محل اتفاق؛ فقد ذكره أكثر الأصوليين القائلين بأقل ما قيل، ونُسب اشتراطه إلى الإمام الشافعي(1)، وممن ذكره أبو يعلى(2)، والباجي(3)، والسمعاني(4)، وأبو الخطاب(5)، والرازي(6)، وتاج الدين الأرموي(7)، وصفي الدين الهندي(8)، وابن السبكي(9)، والزركشي(10)، والبرماوي(11).

قال أبو الخطاب: "الأصل براءة الذمة من الزيادة إلا أن يرد دليل شرعي متفق عليه يشغلها

(1) ينظر: منهاج البيضاوي مع نهاية السول ومناهج العقول (٣/١٣٣)، معراج المنهاج (٢/٢٢٩)، تشنيف المسامع (٣/٤٥).

(2) ينظر: العدة لأبي يعلى (٤/١٢٦٩).

(3) ينظر: إحكام الفصول (٢/٩٥٣).

(4) ينظر: قواطع الأدلة (٣/٣٩٤).

(5) ينظر: التمهيد لأبي الخطاب (٤/٢٦٩).

(6) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٩/٤٠٦٨).

(7) ينظر: الحاصل من المحصول (٢/١٠٦٥).

وتاج الدين الأرموي هو: محمد بن الحسين بن عبدالله الأرموي تاج الدين، شافعي المذهب، توفي سنة (٦٥٦هـ)، وقيل: سنة (٦٥٥هـ)، وعمره أكثر من (٨٠) سنة، له: الحاصل في المحصول، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (٢٣/٣٣٤)، الوفيات لابن قنفذ (٣٢٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/١٢٠).

(8) ينظر: نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٨/٤٠٣٣).

(9) ينظر: الإبهاج (٣/١٧٥).

(10) ينظر: البحر المحيط (٦/٣٠).

(11) ينظر: الفوائد السنية شرح الألفية (٣/٨٥٦).

بذلك، وينقلنا عن الأصل[1]."

وقال الزركشي: "رابعها: أن لا يوجد دليل يدل على ما هو زائد وإلا وجب العمل به وكان مبطلا لحكم هذا الأصل[2]."

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أن الأخذ بأقل ما قيل بناءً على البراءة الأصلية، فالأصل براءة الذمة من الزائد، فإذا صحَّ الدليل على الزائد، لم يصح حينئذٍ التمسك بالبراءة الأصلية؛ لأنها ليست بحجة مع وجود الدليل[3].

٢- أن المدار على الدليل، فأينما وجد الدليل، وجب اتباعه، فإذا وجد الدليل على الأكثر، وجب العمل به، أما إذا لم يوجد الدليل على الأكثر، فيمكن حينئذٍ الأخذ بأقل ما قيل[4].

فيتبين مما سبق أن انتفاء وجود دليل يدلُ على ما هو زائد، شرطٌ معتبرٌ للاستدلال بأقلّ ما قيل.

---

(١) التمهيد لأبي الخطاب (٢٦٩/٤).

(٢) البحر المحيط (٣٠/٦).

(٣) ينظر: المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٦٩/٩)، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٤٠٣٣/٨).

(٤) ينظر: "المحصول للرازي ومعه نفائس الأصول (٤٠٦٨/٩)، البحر المحيط (٣٠/٦).

الفصل الحادي عشر

شروط الاحتجاج بدلالة الاقتران

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: كون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها.

المبحث الثاني: عدم اشتراك الجملتين المقترنتين في العلة.

المبحث الثالث: انتفاء وجود دليل آخر- غير دلالة الاقتران- يدل على التسوية بين الجملتين المقترنتين في الحكم.

المبحث الرابع: انتفاء ورود نص في الحادثة المراد طلب حكمها بدلالة الاقتران.

تمهيد

في بيان المراد بدلالة الاقتران وحجيتها

دلالة الاقتران تتألف من كلمتين هما: (دلالة)، و(اقتران)؛ فينبغي تعريف كلٍّ من الكلمتين:

الدلالة لغة: بكسر الدال وفتحِها: مصدر من الفعل (دلَّ)، والدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بأمارةٍ تتعلّمها، والآخَر اضطرابٌ في الشيء.

يقال: دلَلْتُ فلاناً على الطريق، ودلَّهُ عليه يَدُلُّه دَلالة ودِلالة ودُلولة، والفتح أعلى.

والدليل: الأمارة في الشيء، وهو بيّن الدَّلالة والدِّلالة[1].

وفرّق بعض العلماء بين (الدِّلالة) بكسر الدال، و(الدَّلالة) بفتحها، فما كان للإنسان اختيار في معنى الدلالة فهو بفتح الدال، وما لم يكن له اختيار في ذلك فبكسرها، مثاله: إذا قلت (دلالة الخير لزيد) فهو بالفتح، أي: له اختيار في الدلالة على الخير، وإذا كسرتها فمعناه حينئذٍ: صار الخير سجيةً لزيدٍ، فيصدر منه كيف ما كان[2].

والاقتران لغةً: مصدر من الفعل (قَرَنَ)، والقاف والراء والنون: أصلان صحيحان يدل أحدهما على جَمعِ شيءٍ إلى شيء، والآخَر شيءٌ ينْتَأ بقُوّة وشِدّة.

فالأوّل: قارنتُ بين الشَّيئين. والقِران: الحبلُ يُقرَن به شيئانِ[3].

والقِرَان: الجمع بين الحج والعمرة.

وقرَنَ الشيءَ بالشيءِ: وصله به.

يقال: قرنت بين البعيرين أقرُنهما قِرنًا: جمعتهما في حبلٍ واحد.

---

(1) ينظر: مقاييس اللغة (٢/٢٥٩) مادة (دل)، لسان العرب (١١/٢٤٧) مادة (دلل).

(2) ينظر: الكليات للكفوي (٦٨٦- ٦٨٧).

(3) ينظر: مقاييس اللغة (٥/٧٦) مادة (قرن).

وقارَنَ الشيءُ الشيءَ مُقارنةً وقِرانًا: اقترَن به وصاحَبَه[1].

والدلالة اصطلاحًا: ذكر الأصوليون لها عدة تعريفات، منها:

١- "كون اللفظ بحيث إذا أُطلِق فُهِم منه المعنى[2]."

٢- "كون الشيء بحيث يلزم من فهمه فهم شيء آخر[3]."

٣- "كون الشيء بحيث متى فُهِم، فُهِم منه غيره[4]."

وتدور تعريفات الأصوليين للدلالة حول معنى واحد، وهو: ما يلزم من فهمه فهم شيء آخر.

أما الاقتران اصطلاحًا: فقد عرّفه الأصوليون بتعريفاتٍ متقاربة، منها:

قول أبو يعلى: "أن يذكر الله تعالى أشياء في لفظٍ واحدٍ، ويعطف بعضها على بعض[5]."

وقول الأسنوي: "أن يرد لفظ لمعنى، ويقترن به لفظٌ آخر يحتمل ذلك المعنى وغيره[6]."

وقول ابن النجار: "أن يُقْرِنَ الشارعُ بين شيئين لفظا[7]."

وبناءً على هذه التعريفات يمكن تعريف دلالة الاقتران بأنها:

أن يجمع بين شيئين في الحكم؛ لأنه عُطِف بعضها على بعض في اللفظ.

العلاقة بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي:

بالنظر في كلا التعريفين يظهر التناسب بين التعريف اللغوي بأصله الأول وهو: الجمع، وبين التعريف الاصطلاحي، فكلاهما يشتركان في معنى الجمع، ولكن التعريف اللغوي أعم من التعريف الاصطلاحي، فالتعريف اللغوي يعني الجمع بين أمور، سواءً كانت حسية، أم

---

(١) ينظر: لسان العرب (٣٣٦/١٣) مادة (قرن).

(٢) نهاية السول (٧٨/٢).

(٣) التحبير شرح التحرير (٣١٧/١).

(٤) تيسير التحرير (٧٩/١).

(٥) العدة لأبي يعلى (١٤٢٠/٤).

(٦) التمهيد للأسنوي (٢٧٣).

(٧) شرح الكوكب المنير (٢٥٩/٣).

معنوية، أما التعريف الاصطلاحي فيختص بالجمع بين شيئين في اللفظ فقط، ثم الجمع بينهما في الحكم.

وأشير إلى أن الأصوليين يختلفون في التعبير عن دلالة الاقتران، فيسميها بعضهم دلالة الاقتران[١].

ويسميها بعضهم دلالة القِرَان [٢]، ويُعبِّر عنها البعض بالقرائن [٣].

ولعل الأقرب التعبير عنها بدلالة الاقتران، أو بدلالة القِرَان؛ لأن المراد بالقرائن في اصطلاح الأصوليين: هي ما يُبيِّن معنى اللفظ ويفسره، سواء كانت لفظية أو غير لفظية[٤]. وهي تختلف عن المراد بالاقتران كما تبين مما سبق ذكره من تعريفات الأصوليين له.

واختلف الأصوليون في الاحتجاج بدلالة الاقتران على قولين:

القول الأول: أن دلالة الاقتران ليست حجة.

وهو قول جمهور العلماء[٥] من المالكية[٦]، والشافعية[٧]، والحنابلة[٨].

وإليه ذهب بعض الحنفية[٩].

القول الثاني: أن دلالة الاقتران حجة.

وهو قول أبو يوسف من الحنفية[١٠]، ونسب القول به إلى الإمام مالك وبعض

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١٩٣/٢)، التمهيد للأسنوي (٢٧٣).

(٢) ينظر: العدة لأبي يعلى (١٤٢٠/٤)، ميزان الأصول (٦٠٢/١)، أصول ابن مفلح (٨٥٦/٢)، شرح الكوكب المنير (٢٥٩/٣).

(٣) ينظر: الإشارة للباجي (٣٢١)، شرح اللمع للشيرازي (٤٤٣/١)، المسودة (١٢٦).

(٤) ينظر: التبصرة للشيرازي (٣٩).

(٥) ينظر: البحر المحيط (٩٩/٦)، إرشاد الفحول (١٩٧/٢).

(٦) ينظر: إحكام الفصول (٩٢٣/٢).

(٧) ينظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١٩٣/٢).، التمهيد للأسنوي (٢٧٣).

(٨) ينظر: التحبير شرح التحرير (٢٤٥٧/٥)، شرح الكوكب المنير (٢٥٩/٣).

(٩) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (١٦١/٢).

(١٠) ينظر: أصول السرخسي (٢٠٢/١)، كشف الأسرار للبخاري (١٦١/٢)، البحر المحيط (٩٩/٦).

المالكية[1].

وهو قول بعض الشافعية[2]، وبه قال أبو يعلى من الحنابلة[3].

(١) ينظر: إحكام الفصول (٩٢٣/٢)، البحر المحيط (٩٩/٦).

(٢) ينظر: شرح اللمع للشيرازي (٤٤٣/١)، البحر المحيط (٩٩/٦).

(٣) ينظر: العدة لأبي يعلى (١٤٢٠/٤).

المبحث الأول

كون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها

العطف بين الجمل، قد يقع بين جملتين تامتين، وقد يقع بين جملة تامة، وجملة ناقصة.

والجملة التامة: هي التي تفيد معنى يحسن السكوت عليه، سواءً كانت جملةً اسميةً، أم فعلية.

والجملة الناقصة: هي التي لا تفيد معنى يحسن السكوت عليه

مثال عطف الجملة التامة على الجملة التامة: إذا قال قائلٌ: زينبُ طالقٌ ثلاثًا وعَمرةُ طالق.

فجملة (زينبُ طالقٌ ثلاثًا)جملة تامة، وكذا جملة (عَمرةُ طالق) جملة تامة، فكلا الجملتين تامة أفادت معنى يحسن السكوت عليه.

فتطلق زينب ثلاثًا، أما عَمرة فتطلق طلقة واحدة.

مثال عطف الجملة الناقصة على الجملة التامة: إذا قال قائلٌ: زينبُ طالقٌ ثلاثًا وعَمرة.

فجملة (زينب طالقٌ ثلاثًا) جملة تامة، أما ما عطف عليها وهي (عمرة) فإنها جملة ناقصة حيث لم يُذكر خبرها، ولم تفد معنى يحسن السكوت عليه.

وحيث إنها جملة ناقصة فإنها تشارك الجملة المعطوف عليها وهي (زينب طالقٌ ثلاثاً)، فتطلق عمرة ثلاثًا[1].

فالجملة الناقصة مفتقرة إلى غيرها، وهو المعطوف عليه، حتى تصبح جملة مفيدة.

فالمراد باشتراط كون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها، أن تكون جملة ناقصة لفظًا كما تقدم، أو تكون جملة تامة لفظًا ولكنها ناقصة من حيث المعنى، بأن لا يحصل مراد المتكلم إلا بالتشريك بينها وبين الجملة المعطوف عليها، مثل قول القائل: إن دخلت الدار

(١) ينظر: أصول السرخسي (٢٠٥/١)، ميزان الأصول (٦٠٢/١)، البحر المحيط (١٠١/٦).

فامرأتي طالق وعبدي حر، فالجملة الثانية (عبدي حر) تامة، ولكن دلَّ الحال على تعليقها بالشرط المذكور في الجملة الأولى وهو دخول الدار[1].

وقد اختلف الأصوليون في اشتراط كون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها، على قولين:

القول الأول: أنه يشترط أن تكون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها.

وهو قول الحنفية[2].

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أنه قد وقع في القران الكريم، كثير من الآيات التي فيها جملٌ معطوفة على بعض، ولم يُشرك بينها في الحكم؛ لأنها جمل تامة، فدل على أن الجمل التامة لا إشراك بينها وبين غيرها، وأن الإشراك في الجمل الناقصة فقط. ومن هذه الآيات:

- قوله تعالى ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ ﴾[3]

فإن جملة (الذين معه) معطوفة على جملة (محمد رسول الله)، ولم تشترك معها في الحكم وهو الرسالة؛ لأنها جملة تامة.

- قوله تعالى: ﴿ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ[4]﴾.

فإن جملة (آتوا حقه يوم حصاده) معطوفة على (كلوا من ثمره إذا أثمر)، ولم تشترك معها في الحكم، فالإيتاء واجب، دون الأكل؛ وذلك لأنها جملة تامة[5].

٢- أن الأصل في كل كلامٍ تامٍ مفيدٍ، أن ينفرد بحكمه، ولا يشاركه فيه غيره؛ لأن في إثبات الشركة جعل الكلامين كلامًا واحدًا وهو خلاف الحقيقة؛ فلا يصار إليه إلا عند

---

(١) ينظر: ميزان الأصول (٦٠٥/١)، المسودة (١٢٧)، كشف الأسرار للبخاري (٣٨٥/٢).

(٢) ينظر: أصول السرخسي (٢٠٥/١)، نهاية الوصول للساعاتي (٩٠/١)، كشف الأسرار للبخاري (٣٨٤/٢)، البحر المحيط (١٠١/٦).

(٣) من الآية رقم (٢٩) من سورة الفتح.

(٤) من الآية رقم (١٤١) من سورة الأنعام.

(٥) ينظر: ميزان الأصول (٦٠٤/١)، البحر المحيط (١٠٠/٦)، إرشاد الفحول (١٩٧/٢).

الضرورة، وهي كون المعطوف ناقصًا، فإنه في هذه الحال لا يفيد بنفسه، ويحتاج إلى ما يتم به، حتى يصير مفيدًا، لذا يشترك مع المعطوف عليه، وهذه الضرورة معدومة في عطف الجملة التامة على مثلها؛ فلا يكون هناك مشاركة بينهما(١).

٣- أن الجمل التامة جملٌ مستأنفة لم تشارك ما تقدمها في الإعراب، فكذا لا تشاركها في المعنى والحكم(٢).

القول الثاني: أنه لا يشترط أن تكون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها، فيُعمل بدلالة الاقتران بين الجمل التامة لفظًا، ومعنى.

وهو قول بعض الفقهاء(٣).

واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة الآتية:

١- أن العطف يقتضي المشاركة لغة، فيجب القول بالمشاركة بين الجملتين التامتين، إلا عند التعذر(٤).

وأجيب عنه: بأنه لا يُسلَّم أن العطف يقتضي المشاركة لغة؛ فإن حروف العطف تسعة، منها: بل، ولكن، ولا.

وليس موجَب هذه الحروف الشركة، بل قطع الشركة، وتغيير موجَب المعطوف عليه، فلا يقتضي العطف المشاركة إلا في حال الضرورة، وذلك إذا كان المعطوف مفتقرًا إلى المعطوف عليه(٥).

٢- أن الجملة الناقصة إذا عُطفت على الجملة التامة، وجبت الشركة بينهما، فيقاس عليها عطف الجملة التامة على الجملة التامة، فتجب الشركة بينهما كذلك(٦).

---

(١) ينظر: ميزان الأصول (٦٠٤/١)، كشف الأسرار للبخاري (٣٨٤/٢)، البحر المحيط (١٠٠/٦)، إرشاد الفحول (١٩٧/٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣٨٤/٢).

(٣) ينظر: كتاب في أصول الفقه للامشي (١٤٢)، ميزان الأصول (٦٠٢/١).

(٤) ينظر: كتاب في أصول الفقه للامشي (١٤٢)، ميزان الأصول (٦٠٢/١)، المغني للخبازي (١٧٩).

(٥) ينظر: كتاب في أصول الفقه للامشي (١٤٣)، ميزان الأصول (٦٠٦/١).

(٦) ينظر: المغني للخبازي (١٧٩)، البحر المحيط (٩٩/٦).

وأجيب عنه: بأن هذا قياس مع الفارق؛ فإن الشركة إنما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها إلى ما تتم به، أما الجملة التامة فإنها مفيدة بنفسها، ولا تفتقر إلى غيرها، فلا يشرك بينهما[1].

٣- أن رعاية التناسب شرطٌ في عطف الجمل، فلو قال قائل: زيد منطلقٌ، وفي عين الذباب جحوظٌ، والختم في التراويح سنةٌ، لم يكن كلامه مستساغًا عند الناس؛ لعدم التناسب بين الجمل، فيدلُّ هذا على أن القِران في النظم يوجب القِران في الحكم، فإذا قُرن بين جملتين، كان حكمهما واحدًا؛ لأنه لم يقرن بينهما إلا لأن لهما ذات الحكم[2].

وأجيب عنه: بأن كون التناسب من محسنات الكلام أمرٌ مسلم به، ولكن لا يُسلَّم ثبوت الحكم به؛ لأنه محتمل، فقد يكون لهما نفس الحكم، وقد يكون حكمهما مختلفًا، وبالمحتمل لا يثبت الحكم[3].

ويمكن أن يجاب عنه أيضًا: بأن رعاية التناسب بين الجمل، لا يلزم منه أن يكون التناسب في الحكم والاشتراك فيه، فقد تكون الجملتان متناسبتان من جهة،كالوقت، أو المكان، أو الهيئة، ومختلفتان من جهة أخرى، فالمقصود مطلق التناسب لا التناسب من جميع الوجوه.

والراجح- والله أعلم- القول الأول، وهو أنه يشترط أن تكون الجملة المقترنة مفتقرة إلى غيرها؛ لأن الأصل أن كل كلامٍ تامٌ، مستقلٌ بنفسه، ولا يشترك مع غيره إلا بدليلٍ يدل على ذلك.

فيتبين مما سبق أن اشتراط كون الجملة المقترنة مفتقرة إلى غيرها، شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ للعمل بدلالة الاقتران.

---

(١) ينظر: المغني للخبازي (١٧٩)، البحر المحيط (١٠٠/٦).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣٨٥/٢).

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري (٣٨٥/٢).

المبحث الثاني

عدم اشتراك الجملتين المقترنتين في العلة

إذا كان العطف بين جملتين مشتركتين في علةٍ واحدةٍ، فإن حكمهما سيكون واحدًا، وذلك بطريق القياس؛ لاشتراكهما في العلة، لا بطريق دلالة الاقتران.

لذا اشترط الأصوليون للاحتجاج بدلالة الاقتران عدم اشتراك الجملتين المقترنتين في العلة، حتى تكون المشاركة بينهما في الحكم بناءً على اقترانهما في اللفظ فقط.

وقد ذكر هذا الشرط الزركشي[1]، والشوكاني[2].

قال الزركشي مبيّنًا حقيقة الاقتران: "أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلفظ يقتضي الوجوب في الجميع أو العموم في الجميع، ولا مشاركة بينهما في العلة[3]."

ولم أجد- بعد البحث- من خالف في هذا الشرط، فيظهر أنه محل اتفاق بين الأصوليين القائلين بحجية دلالة الاقتران.

ووجه اشتراط هذا الشرط: أنه إذا كان بينهما مشاركة في العلة، فإن التساوي بين الحكمين يكون بطريق القياس؛ لاشتراكهما بالعلة، وهو أولى من التسوية من جهة القران؛ لأن القياس أقوى من دلالة الاقتران [4].

فيتبين مما سبق أن عدم اشتراك الجملتين المقترنتين في العلة، شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ للاحتجاج بدلالة الاقتران.

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٦/٩٩).

(٢) ينظر: إرشاد الفحول (٢/١٩٧).

(٣) البحر المحيط (٦/٩٩).

(٤) ينظر: البحر المحيط (٦/١٠٠)، إرشاد الفحول (٢/١٩٧).

المبحث الثالث

انتفاء وجود دليل آخر- غير دلالة الاقتران- يدل على التسوية بين الجملتين المقترنتين في الحكم

المراد بهذا الشرط: أن لا يوجد دليل خارجي يدل على أن الجملتين المقترنتين لهما حكمٌ واحدٌ، وإذا وجد هذا الدليل الذي يدل على التسوية في الحكم بين الجملتين المقترنتين، فإن التسوية في الحكم بينهما، ستكون بناءً على هذا الدليل الخارجي، لا على دلالة الاقتران.

والمراد بالدليل الخارجي: الدليل الذي يكون من خارج اللفظ الذي وردت به الجملتان المقترنتان.

وقد ذكر هذا الشرط بعض الأصوليين كالزركشي(١)، والشوكاني(٢).

قال الزركشي في تعريف الاقتران: "صورته أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين....ولم يدل دليلٌ على التسوية بينهما(٣)."

ووجه اشتراط هذا الشرط: أنه إذا وجد دليلٌ معتبرٌ على التسوية، فإن التسوية بينهما ثبتت بالدليل، لا بدلالة الاقتران، فلا حاجة للاستدلال بدلالة الاقتران عند وجود دليل معتبر يدل على تساوي الجملتين في الحكم(٤).

فيتبين مما سبق أن انتفاء وجود دليل آخر- غير دلالة الاقتران- يدل على التسوية بين الجملتين المقترنتين في الحكم، شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ للاستدلال بدلالة الاقتران.

---

(١) ينظر: البحر المحيط (٦/٩٩).

(٢) ينظر: إرشاد الفحول (٢/١٩٧).

(٣) البحر المحيط (٦/٩٩).

(٤) ينظر: إرشاد الفحول (٢/١٩٧).

المبحث الرابع

انتفاء ورود نص في الحادثة المراد طلب حكمها بدلالة الاقتران

المراد بهذا الشرط: أن تكون الحادثة المراد طلب حكمها خاليةً من ورود نصٍّ شرعي بيَّن حكمها، أما إذا وجِد نصٌّ شرعي بيَّن حكمها، فإنه لا نظر حينئذٍ إلى دلالة الاقتران.

وهذا الشرط وإن كان لفظه شاملاً لكون النص الوارد في المسألة موافقٌ لما تقتضيه دلالة الاقتران، أو مخالفٌ لها، فإنَّ المقصود به النص المخالف لدلالة الاقتران، أما النص الموافق لدلالة الاقتران فقد سبق الحديث عنه في المبحث السابق.

فيُشترط للاحتجاج بدلالة الاقتران، عدم وجود نصٍّ يدل على أن ما ذُكر في اللفظ له حكمٌ يختلف عما اقترن به، فإذا وجِد هذا النصُّ كان الحكم له، ولا اعتبار لما تقتضيه دلالة الاقتران من التسوية بينهما في الحكم.

وقد ذكر هذا الشرط بعض الأصوليين كأبي يعلى[1]، ونسبه الزركشي إلى البعض دون أن يسميهم[2].

والذي يظهر أن هذا الشرط محل اتفاقٍ بين الأصوليين القائلين بحجية دلالة الاقتران، ولم أجد-بعد البحث- من خَالف فيه.

ووجه اشتراط هذا الشرط:

أنَّ مدار الحكم على الدليل، فإذا وجِد نصٌّ في المسألة كان الواجب الرجوع إليه، والعمل بحكمه، ولا يجوز الانتقال عنه إلى غيره، أما في حال عدم وجود نص في المسألة، فإن إثبات الحكم بدلالة الاقتران، أولى من ترك المسألة بلا حكم شرعي[3].

فيتبين مما سبق أنه من الشروط الصحيحة للاحتجاج بدلالة الاقتران انتفاء ورود نص في الحادثة المراد طلب حكمها بدلالة الاقتران، فدلالة الاقتران لا يُحتج بها إلا عند عدم الدليل على الحكم.

---

(١) ينظر: العدة لأبي يعلى (١٤٢٣/٤).

(٢) ينظر: البحر المحيط (١٠١/٦).

(٣) ينظر: البحر المحيط (١٠١/٦).

الفصل الثاني عشر

شروط الاحتجاج بالإلهام

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: كون الإلهام جاريًا على وفق الشرع.

المبحث الثاني: انتفاء وجود دليل من الأدلة المعتبرة في المسألة التي يطلب حكمها بدلالة الإلهام.

المبحث الثالث: تعارض الأدلة وانعدام المرجحات في المسألة التي يطلب حكمها بدلالة الإلهام.

المبحث الرابع: كون المُلهَم ممن عُرِف بالعلم والتقوى.

المبحث الخامس: أن يطمئن به قلب المُلهَم ولا يعارضه معارض من خاطر آخر.

تمهيد

في المراد بالإلهام وحجيته

الإلهام لغةً: ما يُلقى في الرُّوع[1].

وأصل الكلمة من لهم، واللام والهاء والميم أصلٌ صحيحٌ يدل على ابتلاع شيء، ثم يُقاس عليه، فكأن الإلهام شيءٌ ألقي في الرُّوع فالتَهَمَه[2].

ويقال: ألْهَمَهُ الله خيراً: لَقَّنه إياه.

واسْتَلْهَمَه إياه: سأله أن يُلْهِمَه إيّاه[3].

والإلهام اصطلاحًا: عرّفه العلماء بتعريفاتٍ متقاربة، منها:

قول الدبوسي[4]: "الإلهام: ما حرّك القلب بعلمٍ يدعوك إلى العمل به، من غير استدلالٍ بآية، ولا نظرٍ في حجة[5]."

وقول النسفي: "الإلهام: وهو الإلقاء في الرُّوع من علمٍ يدعو إلى العمل به، من غير استدلالٍ بآية، ولا نظرٍ في حجة[6]."

وقول ابن السبكي: "الإلهام: إيقاع شيء في القلب يثلُج له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه[7]."

---

(١) ينظر: لسان العرب (١٢/٥٥٥) مادة (لهم).

(٢) ينظر: مقاييس اللغة (٥/٢١٧) مادة (لهم).

(٣) ينظر: لسان العرب (١٢/٥٥٥) مادة (لهم).

(٤) هو أبو زيد، عبدالله بن عمر بن عيسى الدَبُوسي، حنفي المذهب، توفي سنة (٤٣٠هـ)، له: النظم في الفتاوى، وتقويم الأدلة، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٧/٥٢١)، الجواهر المضية (٢/٣١٩)، الفوائد البهية (١٠٩).

(٥) تقويم الأدلة (٣٩٢).

(٦) كشف الأسرار للنسفي (٢/٥٨٦).

(٧) جمع الجوامع ومعه شرح الجلال المحلي وعليه حاشية العطار (٢/٣٩٨).

وقول ابن النجار: "هو ما يحرك القلب بعلمٍ، يطمئن القلب به، حتى يدعو إلى العمل به[1]."

وبناءً على هذه التعريفات التي ذكرها الأصوليون، مع إضافة أمرٍ مهم وهو موافقة الإلهام للشرع، يمكن تعريف الإلهام بأنه:

إلقاءٌ شيءٍ في الرُّوع، موافقٍ للشرع، يطمئنُ به القلب، من غير استدلالٍ، ولا نظرٍ في حجة.

العلاقة بين التعريف اللغوي، والاصطلاحي:

بالنظر في كلا التعريفين، يظهر التناسب بينهما، فكلاهما فيه معنى الإلقاء في الرُّوع، ويختص التعريف الاصطلاحي بأن يكون الإلقاء بأمرٍ موافقٍ للشرع.

وقد اختلف العلماء في حجية الإلهام على أقوالٍ كثيرةٍ، أهمها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الإلهام لا يعتبر حجةً مطلقًا.

نسب هذا القول إلى جمهور العلماء[2]، وهو قول ابن حزم الظاهري[3].

القول الثاني: أن الإلهام حجةٌ مطلقًا.

وهو قول بعض الصوفية[4]، والجعفرية[5].

---

(١) شرح الكوكب المنير (٣٢٩/١).

(٢) ينظر: كشف الأسرار للنسفي (٥٨٦/٢)، جمع الجوامع ومعه شرح الجلال المحلي وعليه حاشية العطار (٣٩٨/٢)، البحر المحيط (١٠٣/٦)، غاية الوصول (١٤٧)، تيسير التحرير (٣٦٧/٣)، نشر البنود (٢٦٨/٢).

(٣) ينظر: الإحكام لابن حزم (٢٠/١).

(٤) ينظر: ميزان الأصول (١٠٢١/٢)، البحر المحيط (١٠٣/٦).

والصوفية: مذهب ظهر في أواخر عصر التابعين، وكانت بداية التصوف الزهد في الدنيا، والتمسك بالأخلاق، واعتزال الناس، ثم تطور إلى تعذيب النفس بترك بعض المباحات، ثم بعد ذلك تعددت فرق الصوفية، وازدادت بعضها بعداً عن الحق وضلالاً، ومن أبرز سمات عقيدتهم القول بالحلول والاتحاد، وتفضيل الولي على النبي، وترك الواجبات وعمل المحرمات تعبداً، وسموا بالصوفية نسبة إلى لبس الصوف الذي كان ظاهر لبسهم.

ينظر: (الصوفية والفقراء) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٥/١١- ٢٤).

(٥) ينظر: ميزان الأصول (١٠٢٢/٢)، كشف الأسرار للنسفي (٥٨٧/٢).

والجعفرية فرقة من فرق الشيعة، وهم أتباع جعفر بن محمد بن زيد العابدين المعروف بـ (جعفر الصادق)، قالوا بإمامته، وإمامة والده (محمد الباقر)، وهم في الجملة يقولون بما يقوله الشيعة الإمامية من الرجعة، والغيبة، والبداء، والتناسخ، =

القول الثالث: أن الإلهام حجةٌ في حقِّ الملهَم دون غيره.

وهو قول كثير من الأصوليين[1]، ونُسب القول به إلى عامة العلماء[2].

وهو مذهب بعض الصوفية[3].

قال السمرقندي: "قال عامة العلماء: بأن الإلهام الحق يجب العمل به في حق الملهَم[4]."

وهذا القول يُقيِّد حجية الإلهام بشروطٍ وقيودٍ سيأتي الكلام عنها.

والتنقص من أصحاب النبي ﷺ، وقد تبرأ جعفر الصادق عما كان ينسبه إليه بعض الغلاة وبرئ منهم وبرئ من خصائص مذهبهم. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/١٦١).

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٥/١٣٢)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٠/٤٧٣)، البحر المحيط (٦/١٠٤)، تشنيف المسامع (٣/٣٦٢)، غاية الوصول (١٤٧)، تيسير التحرير (٤ /١٨٥).

(٢) ينظر: ميزان الأصول (٢/١٠٢١).

(٣) ينظر: نشر البنود (٢/٢٦٨).

(٤) ميزان الأصول (٢/١٠٢١).

المبحث الأول

كون الإلهام جاريًا على وفق الشرع

من المتقرر عند العلماء أن الواجب عند طلب الأحكام الشرعية، الرجوع إلى الكتاب والسنة، ولا يجوز لأحدٍ أن يخالفهما، اتباعًا لهواه، وذوقه، لذا اشترط الأصوليون لقبول الإلهام، أن يكون جاريًا على وفق الشرع، غير مخالفٍ له، أما إذا خالف الإلهامُ الشرعَ؛ فلا عبرة به.

وهذا الشرط محل اتفاق بين الأصوليين القائلين بحجية الإلهام[(١)].

قال السمعاني: "نقول في التمييز بين الحق والباطل من ذلك: إن كل ما استقام على شرع النبي ﷺ ولم يكن في الكتاب والسنة ما يرده فهو مقبول، وكل ما لا يستقيم على شرع النبي ﷺ فهو مردود[(٢)]."

وقال الشاطبي: "هذه الأمور لا يصح أن تراعى وتعتبر، إلا بشرط أن لا تخرم حكمًا شرعيًا، ولا قاعدةً دينية[(٣)]."

وهذا الشرط أهم شروط الإلهام، وهو ما يفرِّق بين الإلهام، وبين وسوسة الشيطان، فإن كان ما أُلقي في القلب موافقٌ للشرع، فهو من الإلهام، وإن كان مما دلّ الشرع على كراهته فهو من الوسواس، وهذا الفرق مطردٌ لا ينتقض[(٤)].

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أنَّ الشريعة عامة لا خاصة، وحاكمةٌ لا محكومٌ عليها، وأصلها لا ينخرم، ولا ينكسر له اطراد، وإذا كان كذلك فكل ما يكون مخالفًا لما هو ثابت في الشرع؛ فهو فاسدٌ باطل، ولو

---

(١) ينظر: الموافقات (٥٦٤/٢).

(٢) قواطع الأدلة (١٣٢/٥).

(٣) الموافقات (٥٥٦/٢).

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٥٢٩/١٧).

قُبِل ما هو مخالفٌ للشرع؛ لكان غيرها حاكمًا عليها، وصارت هي محكومًا عليها بغيرها، وذلك باطلٌ بالاتفاق، فكذلك ما يلزم عنه[1].

٢- أن الإلهام إذا خالف الشرع، تبيّن أنه ليس إلهامًا حقيقةً، بل هو إما وهمٌ، أو من إلقاء الشيطان؛ لأن كل ما يخرم حكمًا شرعيًا، ليس بحقٍ في نفسه[2].

٣- أن الإلهام الحق نتيجةٌ لتقوى العبد واتباعه الشرع؛ ولا يُعقل أن يعود الفرع على أصله بالنقض؛ فيجيء الإلهام بما يُخالف الشرع؛ لذا فمن المحال أن يخالف الإلهامُ الشرع[3].

ويتضح مما سبق أن من شروط الإلهام الصحيحة والمعتبرة كون الإلهام جاريًا على وفق الشريعة، وأن هذا الشرط محل اتفاقٍ بين الأصوليين القائلين بحجية الإلهام.

(١) ينظر: الموافقات (٢/٥٦٤، ٥٥٦).

(٢) ينظر: ميزان الأصول (٢/١٠٢٠)، الموافقات (٢/٥٥٦).

(٣) ينظر: الموافقات (٢/٥٦١).

المبحث الثاني

انتفاء وجود دليل من الأدلة المعتبرة

في المسألة التي يطلب حكمها بدلالة الإلهام

المراد بهذا الشرط أن لا يكون في المسألة دليلٌ من الأدلة المعتبرة، فإذا وجد هذا الدليل، كان الحكم له، ولا نظر حينئذٍ للإلهام.

وقد نسب الدبوسي هذا الشرط إلى جمهور العلماء.

قال الدبوسي: "قال جمهور العلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها[1]."

وصرّح به كثير من الأصوليين، كالسمرقندي[2]، والنسفي[3]، وشيخ الإسلام بن تيمية[4]، وابن رجب[5].

والذي يظهر أن هذا الشرط محل اتفاقٍ بين الأصوليين القائلين بحجية الإلهام، ولم أجد- بعد البحث- من خَالف فيه.

قال ابن رجب: "أما ما كان مع المفتي به دليل شرعي فالواجب الرجوع إليه، وأما ما ليس فيه نصٌّ من الله، ولا رسوله، ولا عمن يُقتدي بقوله من الصحابة وسلف الأمة، فإذا وقع

---

(١) تقويم الأدلة (٣٩٢).

(٢) ينظر: ميزان الأصول (١٠٢١/٢).

(٣) ينظر: كشف الأسرار للنسفي (٥٨٦/٢).

(٤) ينظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٧٩/١٠).

(٥) ينظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢٥٤).

وابن رجب هو: أبو الفرج، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي الحنبلي، ولد سنة (٧٣٦هـ)، وتوفي سنة (٧٩٥هـ)، وعمره (٥٩) سنة، له: لطائف المعارف، وأهوال القبور، ينظر في ترجمته: الدرر الكامنة (٤٢٨/٢)، كشف الظنون (١٥٥٤/٢)، مختصر طبقات الحنابلة (٧١).

في نفس المؤمن المطمئنِّ قلبُه بالإيمان، المنشرح صدرُه بنور المعرفة واليقين، منه شيء، فهنا يرجع المؤمن إلى ما حاك في صدره[1]."

ووجه اشتراط هذا الشرط أنه في حال وجِد الدليلُ المعتبرُ في المسألة، كان بناءُ الحكم عليه، ولا حاجة حينئذٍ إلى الإلهام، ويسمى بناء الحكم على الدليل اجتهادًا، لا إلهامًا[2].

فيتضح مما سبق أن اشتراط عدم وجود دليلٌ من الأدلة المعتبرة في المسألة التي يطلب حكمها بالإلهام، شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ، للعمل بالإلهام.

(١) جامع العلوم والحكم (٢٥٤) بتصرف.

(٢) ينظر: كشف الأسرار للنسفي (٢/٥٨٨).

المبحث الثالث

تعارض الأدلة وانعدام المرجحات

في المسألة التي يطلب حكمها بدلالة الإلهام

المراد بتعارض الأدلة، أن تتعارض في ذهن المجتهد، أما في الواقع فإن الأدلة لا يمكن أن تتعارض.

لذا ذكر العلماء أن المجتهد إذا اجتهد في المسألة وتعارضت عنده الأدلة، وانعدمت المرجحات، فيمكن له حينئذٍ الرجوع إلى الإلهام.

فيشترط للعمل بالإلهام أحد أمرين:

الأول: انتفاء وجود دليل من الأدلة المعتبرة-كما سبق بيانه في المبحث السابق-.

الثاني: تعارض الأدلة وانعدام المرجحات.

فإذا تعارضت الأدلة في المسألة، وانسدت وجوه الترجيح، عُمِل في هذه الحال بالإلهام، أما إذا أمكن الجمع بين الأدلة المتعارضة، أو أمكن الترجيح بينها بمرجّحٍ شرعي، فلا يجوز العمل حينئذٍ بالإلهام.

وقد ذكر هذا الشرط، بعض الأصوليين كالرازي[1]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[2]، والزركشي[3]، والشوكاني[4].

قال الرازي: "إذا مال قلبه إلى أن هذه الجهة أولى بأن تكون قبلةً من سائر الجهات، من

(١) ينظر: تفسير الفخر الرازي (٤/٩٤).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (١٠/٤٧٣).

(٣) ينظر: البحر المحيط (٦/١٠٥).

(٤) ينظر: إرشاد الفحول (٢/٢٠٠).

غير أن يكون ذلك الترجيح مبنياً على استدلال، هل المكلَّف مكلَّفٌ بأن يعوِّل عليه أم لا؟

الأولى أن يكون ذلك معتبرًا؛ لأن سائر وجوه الترجيح لمّا انسدّت وجب الاكتفاء بهذا القدر[1]."

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "القلبُ المعمورُ بالتقوى إذا رجَّحَ بمجرد رأيه، فهو ترجيحٌ شرعي[2]."

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- أنه لا بد في كل حادثةٍ من دليلٍ شرعي، فإذا تعارضت الأدلة، فإن الترجيح بالإلهام- مع انعدام غيره من المرجحات- خيرٌ من التسوية بينها، فإن التسوية بين الأدلة المتعارضة، باطلةٌ قطعًا[3].

٢- القياس على خبر مَن صدقُه يغلبُ كذبَه، فكما أن خبر من يغلب صدقُه كذبَه، يعتبر مرجحًا عند انعدام غيره من المرجحات، فكذا يقاس عليه مَنْ يغلب على قلبه إرادة ما يحبه الله، وبغض ما يكرهه الله، إذا لم يدرِ في الأمر المعيّن هل هو محبوب لله أو مكروه، ورأى قلبه يحبه أو يكرهه، كان هذا ترجيحًا، إذا انعدمت المرجحات غيره[4].

فيتبين مما سبق أن من شروط العمل بالإلهام، أن تتعارض الأدلة في المسألة، ولا يمكن الجمع بينها، مع عدم وجود مرجّحٍ شرعي، وأن هذا شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ للعمل بالإلهام.

---

(١) تفسير الفخر الرازي (٩٤/٤).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (٤٢/٢٠).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٧٧/١٠).

(٤) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية (٤٧٣/١٠).

المبحث الرابع

كون المُلهَم ممن عُرف بالعلم والتقوى

المراد بالمُلهَم: هو مَن حصل له الإلهام.

وليس كلُّ مَن ادّعى أنه أُلهِم أمرًا، قُبِل منه ذلك؛ لأن ما يُلقَى في قلب المرءِ إما أن يكون إلهامًا من الله، وإما وهمًا وخيالاً، وإما وسوسةً من الشيطان؛ لذا اشترط الأصوليون في مَن يُقبل إلهامه أن يكون من الذين عُرِفوا بالعلم والتقوى؛ فمن المعلوم أن العبادة والتقوى سببٌ للتوفيق، والهداية إلى الحقِ في الأقوال والأفعال، فالإلهام ثمرة الاستقامة على أحكام الشريعة، والقيام بأوامر الله، والانتهاء عن نواهيه.

ولا خلاف بين الأصوليين القائلين بحجية الإلهام- فيما اطلعت عليه- في اشتراط كون المُلهَم ممن عُرف بالعلم والتقوى، وقد ذكره كثير منهم كالدبوسي [1]، والغزالي[2]، والنسفي[3]، وشيخ الإسلام ابن تيمية[4]، والشاطبي[5].

قال الغزالي: "ثم لا يُعوَّل على كل قلبٍ، فربَّ موسوسٍ ينفر عن كل شيء، وربَّ شرهٍ متساهلٍ يطمئن إلى كل شيء، ولا اعتبار بهذين القلبين، وإنما الاعتبار بقلب العالمِ الموفَّقِ المراقبِ لدقائق الأحوال، وهو المحك الذي يمتحن به خفايا الأمور، وما أعزَّ هذا القلب[6]."

وقال السمرقندي: "الإلهام من الله تعالى يكون في حق العدل الورع، لا في حق

(١) ينظر: تقويم الأدلة (٣٩٣).

(٢) ينظر: إحياء علوم الدين للغزالي (١١٨/٣).

(٣) ينظر: كشف الأسرار للنسفي (٥٨٩/٢).

(٤) ينظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٧٣/١٠).

(٥) ينظر: الموافقات (٥٦٤/٢).

(٦) إحياء علوم الدين (١١٨/٢).

الفاسق[1]."

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "القلبُ المعمورُ بالتقوى إذا رجَّح بإرادته، فهو ترجيح شرعي[2]."

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾[3]

وقوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾[4]

أي ما يُفرَّق به بين الحق والباطل.

وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾[5]

أي مخرجًا من كل ما التبس على الناس وجه الحكم فيه.

ووجه الدلالة من الآيات: تبيّن الآيات أن تحقيق التقوى سببٌ للعلم، وللتفريق بين الحق والباطل، وللخروج من كل ما التبس على الناس حكمه، ومن طرق تحصيل هذه الأمور أن يلهمهم الله بها، ولكن بشرط تحقيق التقوى، كما ذُكر في الآيات[6].

٢- أن المؤمن إذا كان ذا علمٍ، وتقوى، وعبادةٍ لله، وخشوعٍ له، زاد قلبه نورًا، وضياءً، وانجلت له الأمور وانكشفت؛ فكان أقربَ إلى إصابة الحق، بخلاف القلب الخراب المظلم[7].
فيتبين مما سبق أن اشتراط كون المُلهَم ممن عُرف بالعلم والتقوى شرطٌ صحيحٌ، ومعتبرٌ للعمل بالإلهام.

(١) ميزان الأصول (١٠٢٨/٢).

(٢) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٧٢/١٠).

(٣) من الآية رقم (٤٨) من سورة البقرة.

(٤) من الآية رقم (٢٩) من سورة الأنفال.

(٥) من الآية رقم (٢) من سورة الطلاق.

(٦) ينظر: البحر المحيط (١٠٣/٦).

(٧) ينظر: فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٤٥/٢٠).

المبحث الخامس

أن يطمئن به قلب المُلهَم ولا يعارضه معارض من خاطر آخر

الخواطر التي ترد على القلب، منها ما هو حقٌّ وإلهامٌ من الله، ومنها ما هو خيالٌ ووهمٌ، ومنها ما هو وساوس من الشيطان، وقد لا يُميِّز المرء بين ما هو حقٌّ منها، وما هو باطلٌ، في أولِ الأمر، ثم يتبين له الحق بأن ينشرح الصدر له، ويطمئن القلب به، لذا اشترط الأصوليون للعمل بالإلهام أن يطمئن به قلب المُلهَم ولا يعارضه معارضٌ من خاطرٍ آخر.

وقد ذكر هذا الشرط بعض العلماء كابن الصلاح[(١)]، وابن السبكي[(٢)]، وزكريا الأنصاري[(٣)]، وابن النجار[(٤)]، والعلوي الشنقيطي[(٥)].

والذي يظهر أن هذا الشرط محل اتفاق عند القائلين بحجية الإلهام، ولم أجد- بعد البحث- من خَالف فيه.

قال ابن الصلاح: "وأما الإلهام فهو خاطر حقٍ من الحقِّ تعالى، فمن علامته أن ينشرح له الصدر، ولا يعارضه معارض من خاطر آخر[(٦)]."

ويُستدل على هذا الشرط بالأدلة الآتية:

١- قول النبي ﷺ: (البرُّ ما سكنت إليه النفس، واطمأنَّ إليه القلب، والإثم ما لم تسكن

(١) ينظر: فتاوى ومسائل ابن الصلاح (١٩٦/٢).

وابن الصلاح هو: أبو عمرو، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشافعي، المعروف بابن الصلاح، ولد سنة (٥٧٧هـ)، وتوفي سنة (٦٤٣هـ)، وعمره (٦٦) سنة، له: علوم الحديث، الأمالي، ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٤٠/٢٣)، طبقات الشافعية الكبرى (١٣٧/٥)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١١٣/٢).

(٢) ينظر: جمع الجوامع ومعه شرح الجلال المحلي وعليه حاشية العطار (٣٩٨/٢).

(٣) ينظر: غاية الوصول (١٤٧).

(٤) ينظر: شرح الكوكب المنير (٣٢٩/١).

(٥) ينظر: نشر البنود (٢٦٨/٢).

(٦) فتاوى ومسائل ابن الصلاح (١٩٦/٢).

إليه النفس، ولم يطمئنَّ إليه القلب، وإن أفتاك المفتون [1].)

ووجه الدلالة من الحديث: تبين من الحديث أن الله عز وجل فطر عباده على معرفة الحق والسكون إليه، والنفور عن ضده،وعدم السكون إليه، فانشراح الصدر للخاطر علامة على أنه حق، واضطرابه علامة على أنه باطل[2].

٢- أن القلوب تعتريها غفلة، وتردُ عليها وساوس من الشيطان تظنها إلهامًا، ولكن النفوس الزكية سرعان ما تنتبه وتفيق من غفلتها، فتذهب وساوس الشيطان، وأما ما يبقى ويطمئنُ به فهو إلهام؛ لأن قراره واطمئنانه به يدلُّ على أنه حق؛ فقلب المؤمن التقي لا يطمئنُ للباطل[3].

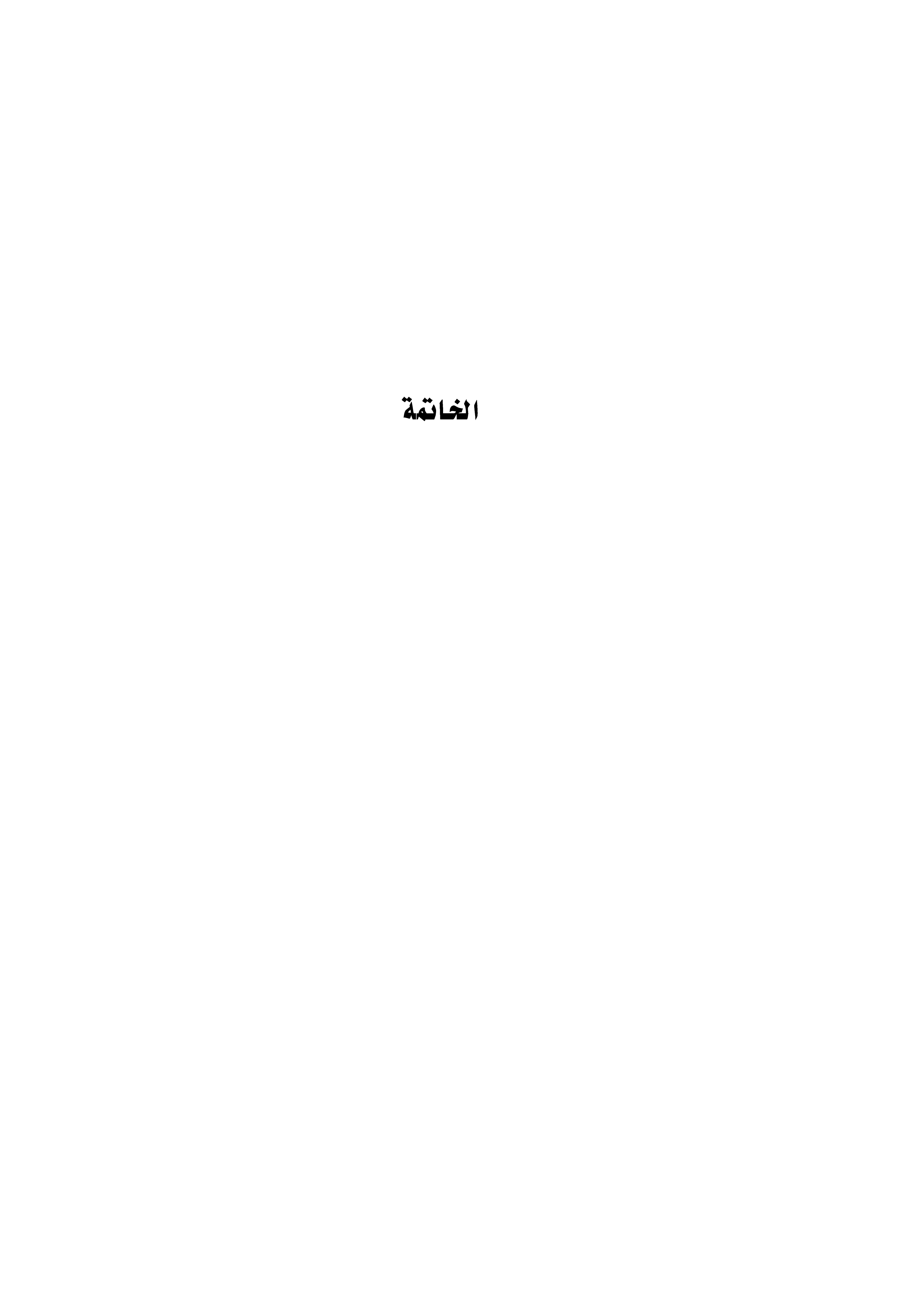
فيتبين مما سبق أن من الشروط الصحيحة، والمعتبرة للعمل بالإلهام أن يطمئن به قلب المُلهَم ولا يعارضه معارض من خاطر آخر.

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٢٧٨/٢٩- ٢٧٩)، ح (١٧٧٤٢). وقال المنذري في الترغيب والترهيب: "إسناده جيد" (٣٥٠/٢)، وكذلك الألباني في صحيح الترغيب (١٥١/٢).

(٢) ينظر: جامع العلوم والحكم (٢٥٣).

(٣) ينظر: تقويم الأدلة (٣٩٣).



الخاتمة

الخاتمة

بعد هذا التطواف الواسع في جنبات هذا البحث، أصل إلى ختامه بحمد الله ومنته، ويمكن أن أُلخِّص أهم ما توصَّلتُ إليه من نتائج فيما يأتي:

١- أنَّ أكثر الأدلة المختلف فيها، ليست مختلفًا فيها بإطلاق، فقد جرى اتفاق الأصوليين على بعض أنواعها، واختلفوا في البعض، مثل: سدّ الذريعة فقد اتفق الأصوليون على سدِّها إذا كانت الذريعة تفضي إلى الحرام قطعًا.

٢- أنّ أكثر المصنفات الأصولية تكون الإشارة إلى شروط الأدلة فيها أثناء تعريف الدليل، أو ذكر أقسامه، ولا تذكر الشروط مستقلة إلا في مواضع قليلة.

٣- أنّ أكثر الشروط التي ذكرها الأصوليون في الأدلة المختلف فيها، تبيَّن- بعد دراستها- أنها شروطٌ صحيحةٌ، ومعتبرة.

٤- أنّ بعض شروط الأدلة المختلف فيها تكون خاصة بقسمٍ من أقسام الدليل، مثل: اشتراط انتفاء كون الاستحسان عدولاً عن حكمِ الدليل إلى عادة مَن لا يُحتج بعادته.

فهذا شرطٌ خاصٌ بقسمٍ من أقسام الاستحسان، وهو الاستحسان بالعادة.

٥- أنّ بعض الشروط التي ذكرها الأصوليون في الأدلة المختلف فيها، ليست شروطًا لصحة الاستدلال بالدليل، وإنما هي شروطٌ لتحقيق معنى الدليل، مثل: اشتراط انتفاء انتشار قول الصحابي بين الصحابة، فهذا الشرط لأجل أن يكون الاستدلال بقول الصحابي من حيث هو قول صحابي؛ وليس اشتراط هذا الشرط بمعنى أنه لا يكون حجةً إذا انتشر، بل هو حجة أقوى إذا انتشر، ولكنه يصبح من قبيل الإجماع السكوتي لا من قبيل قول الصحابي.

٦- أنّ اللقاء بالنبي ﷺ، هو أحد أهم الشروط المعتبرة لإثبات صفة الصحبة.

٧- أنّ الأصوليين اختلفوا في إطلاق اسم الصحابي على مَن التقى بالنبي ﷺ قبل بعثته وهو على الحنيفية، ولم يدرك البعثة، أو أدرك البعثة وأسلم ولكن لم يرَ النبي ﷺ بعد بعثته،

والذي ترجح عندي أنه لا يُطلق عليه اسم الصحابي، فيشترط أن يكون اللقاء بالنبي ﷺ مِن مؤمنٍ به بعد البعثة.

٨- اتفق الأصوليون على أنه يشترط لتحقق وصف الصحابي أن يكون مؤمنًا بالنبي ﷺ حين التقى به، ويموت على الإيمان.

٩- أنّ الراجح إطلاق وصف الصحابي على مَن التقى بالنبي ﷺ في أثناء حياته، دون مَن رآه بعد موته وقبل دفنه.

١٠- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط البلوغ لإطلاق اسم الصحابي، والذي ترجح عندي عدم اشتراط البلوغ، والاكتفاء باشتراط التمييز.

١١- أنّ الأصوليين أجمعوا على اشتراط كون اللقاء بالنبي ﷺ يقظةً، لا منامًا.

١٢- أنّ الراجح عدم اشتراط الرواية وأخذ العلم عن النبي ﷺ فيمن يطلق عليه اسم الصحابي.

١٣- أنّ جمهور الأصوليين يشترطون لإطلاق وصف الصحابي، أن تطول صحبته للنبي ﷺ، والذي ترجح عندي عدم صحة هذا الشرط، فتكفي رؤية النبي ﷺ ولو ساعة.

١٤- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط عدم انتشار قول الصحابي بين الصحابة، والذي ترجح عندي أنّ هذا شرط صحيحٌ، ومعتبرٌ، للاحتجاج بقول الصحابي من حيث هو قول صحابي.

١٥- أنّ الأصوليين اتفقوا على أن الصحابي إذا خالَف صحابيًا آخر، لم يكن قول أحدهما حجة على الأخر.

واختلفوا في حجية قول الصحابي على غير الصحابة إذا خالفه صحابيٌ آخر، والذي ظهر لدي أنه لا يشترط انتفاء العلمِ بوجود المخالِف من الصحابة، فأقوال الصحابة لا تسقط حجيتها بمخالفة بعضهم لبعض، ولكن يُرجَّح بينها.

١٦- أنه من الشروط المتفق عليها للاحتجاج بقول الصحابي أن لا يُنقل رجوع الصحابي عن قوله.

١٧- أنّ الأصوليين اتفقوا على اشتراط أن لا يخالف قول الصحابي نصًّا من الكتاب أو السنة، مخالفةً كليّة.

١٨- أنه من الشروط المعتبرة للعمل بقول الصحابي: أن يكون الصحابي- صاحب القول- من أهل الاجتهاد والفتوى.

١٩- أن كون الصحابي قد ورد نصٌّ في موافقة قوله، أمرٌ يقوي الاحتجاج بقوله، ولكنه ليس شرطًا للاحتجاج بقول الصحابي.

٢٠- أن الأصوليين اختلفوا في اشتراط كون قول الصحابي مخالفًا للقياس، والذي ترجح عندي عدم اشتراط مخالفة قول الصحابي للقياس، فيُحتج بقوله، سواءً كان مخالفاً للقياس أم غير مخالفٍ له.

٢١- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط كون قول الصحابي معتضدًا بالقياس، والذي ترجح عندي عدم اشتراط كون قول الصحابي معتضدًا بالقياس.

٢٢- أنّ الخلاف في بعض مسائل الأدلة المختلف فيها، مبنيٌّ على الخلاف في مسائل عقدية، وذلك مثل خلاف الأصوليين في ما إذا بعث الله نبيًّا بمثلِ شريعةِ نبيٍّ قبله هل يشترط أن تكون الشريعة الأولى قد اندرست، وتأتي الشريعة الثانية بتجديدها؟ أو يشترط أن تأتي الشريعة الثانية بزيادة لم تكن في الشريعة الأولى؟ فالخلاف هنا مبنيٌّ على الخلاف في مسألة عقدية وهي: طلب الفوائد في أفعال الله، وتعليلها، فمن قال: أفعالُ الله غير معللة ذهب إلى عدم اشتراط ذلك، ومن قال: أفعال الله معللة، اختلفوا، فذهب أكثرهم إلى عدم اشتراط ذلك؛ لأن إرسال الرسول الثاني فيه فوائد؛ وذهب بعضهم إلى اشتراط هذا.

والذي ظهر لي أنه لا يشترط اندراس الشريعة الأول، ولا يشترط أن تأتي الشريعة الثانية بزيادة لم تكن في الشريعة الأولى.

٢٣- أنه من الشروط المعتبرة للاحتجاج بشرع من قبلنا أن لا تكون المسألة من مسائل أصول الدين، ويلحق بها المسائل المتعلقة بأصول العبادات، وأصول الأخلاق والآداب.

٢٤- أنّ الأصوليين اتفقوا على أنه يشترط للاحتجاج بشرع من قبلنا انتفاء ورود ما يقرره أو ينسخه في شرعنا.

٢٥- أنّ عدم اعتبار بعض الأصوليين لأحد الأدلة المختلف فيها، قد يكون بسبب إغفالهم لشرطٍ من الشروط، مثل: إنكار بعض الأصوليين لحجية شرع مَن قبلنا بسبب عدم الثقة بما ينقله أصحاب هذه الشرائع، أو بما جاء في كتبهم المحرفة، وفي هذا إغفال لشرطٍ من شروط الاحتجاج بشرع مَن قبلنا وهو: أن يكون نقلُ شرعهم عن طريقٍ صحيحٍ، وهو نقلها عن طريق الكتاب أو السنة فقط، أما ما نُقل عن طريق كتب أصحاب الشرائع السابقة، أو عن طريق أتباع هذه الشرائع فغير معتبرٍ باتفاق الأصوليين.

٢٦- أنه يشترط للاحتجاج بشرع من قبلنا أن لا يختلف الحكم في التحريم والتحليل بين شريعتين سابقتين، وإذا وجِد الاختلاف، فيُتبَّع المتأخِّر منهما.

٢٧- أن الأصوليين اختلفوا في اشتراط كون عمل أهل المدينة مما طريقه النقل، والذي توصلت إليه أن الراجح عدم اشتراط كونه مما طريقه النقل، وأنه يمكن أن يحتج به وإن كان طريقه الاجتهاد.

٢٨- أنّ الراجح أنه يشترط للاستدلال بعمل أهل المدينة أن يكون العمل متصلاً، متكررًا، ظاهرًا يعرفه أهل المدينة كلهم، أو أكثرهم.

٢٩- أنّ عمل أهل المدينة في زمن الخلفاء الراشدين ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه.

الثاني: ما بعد مقتل عثمان رضي الله عنه.

والذي ظهر لي أن عمل أهل المدينة حجة في القسم الأول، أي ما قبل مقتل عثمان رضي الله عنه.

وأما القسم الثاني وهو ما بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، أي في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فإنه لا حجة في عمل أهل المدينة، ولم يبقَ لعمل أهل المدينة القوة التي كان عليها زمن الخلفاء الثلاثة.

٣٠- أنه من الشروط المتفق عليها للاحتجاج بالاستحسان أن يكون بناءً على دليلٍ شرعي، ولا يكون حكماً بالهوى من غير دليلٍ شرعي.

٣١- أنّ الاستحسان إذا كان استحسانا بالعرف أو بالعادة، يشترط فيه انتفاء كونه عدولاً إلى عادة مَن لا يُحتج بعادته، فالاستحسان المعتبر هو ما كان العدول فيه إلى عادة النبي ﷺ، أو صحابته.

٣٢- أنه من الشروط المعتبرة للاحتجاج بالاستحسان أن يكون الدليل المُقتضِي قطع المسألة عن نظائرها أقوى من القياس المقتضِي إلحاقها بنظائرها.

٣٣- أن الأصوليين اختلفوا في اشتراط وجود علة القياس في الموضع الذي عدُل فيه عن مقتضى القياس إلى مقتضى دليل آخر، والذي توصلتُ إليه أنه لا يشترط وجود علة القياس في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه، بل يشترط عدم وجود العلة في الموضع الذي قام الدليل بنفي الحكم عنه.

٣٤- أنه لا خلاف بين الأصوليين في اشتراط كون المصلحة المرسلة حقيقية يؤدي العمل بها إلى جلب نفعٍ؛ أو دفع ضررٍ، أما مجرد توهم المصلحة من غير بحثٍ، ونظرٍ، فهذه مصلحة وهمية لا يُعمل بها.

٣٥- أنه في حال تعارضت المصالح، فالواجب الترجيح بينها؛ فإذا تعارضت مصلحة ضرورية مع حاجية، قُدِّمت الضرورية؛ وإذا تعارضت مصلحة كلية مع مصلحة جزئية، قُدِّمت الكلية؛ وإذا تعارضت مصلحة قطعية مع مصلحة ظنية، قُدِّمت القطعية. أما إذا انتفى التعارض، فإنّ المصلحة الحاجية، والتحسينية، والظنية، والجزئية، مصالح قد راعتها الشريعة، فيجب اعتبارها في حالٍ لم تتعارض مع مصالح أعظم منها، ولا يُشترط للعمل بالمصلحة أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية.

٣٦- أنه من الشروط المعتبرة للعمل بالمصلحة المرسلة أن تكون المصلحة ملائمةً لأصول الشريعة وقواعدها ومعانيها.

٣٧- أنّ المصلحة المرسلة لا يصح العمل بها في العبادات، أو ما جرى مجراها، مما لا مدخلَ للنظرِ والرأي فيه.

٣٨- أنّ تعارض المصلحة المرسلة مع القياس له حالتان:

الأولى: تعارضُ المصلحة المرسلة مع القياس بمعناه الأصولي المعروف.

فإذا كان التعارض بين المصلحة المرسلة والوصف المؤثر، أو الوصف الملائم، قُدِّم القياس، ولا اعتبار للمصلحة المرسلة حينئذٍ؛ لأنّ دليل المصلحة أضعف من دليل القياس، أما إذا كان التعارض بين الوصف المرسل والمصلحة المرسلة، فلا يكون القياس ملغيًا لاعتبار المصلحة المرسلة مطلقًا، بل يرجع الأمر إلى اجتهاد المجتهد؛ لأن التعارض هنا بين وصفين في رتبة واحدة، فهو من قبيل تعارض الأدلة.

الحالة الثانية:

تعارضُ المصلحة المرسلة مع القياس بمعنى القواعد العامة.

والذي ظهر لي أن التعارض في هذه الحال تعارضٌ بين قاعدتين، وأصلين، فهو مما يرجع النظر فيه إلى اجتهاد المجتهد، ثم ترجيح ما يراه أكثر تحقيقًا لمقاصدِ الشريعة.

٣٩- أنه إذا تعارضت مصلحتان في محلٍ واحد، فإن أمكن الجمع بينهما، فهو الأولى، فإن لم يمكن الجمع بينهما، فيصار إلى الجمع بين إحدى المصلحتين وبدل الأخرى، وإن لم يمكن بحيث لا تُنال واحدة منهما إلا بتفويت الأخرى، فيجب حينئذٍ الأخذُ بالمصلحةِ الأعلى، وإنْ أدى ذلك إلى تفويت المصلحةِ الأدنى.

٤٠- أنه إذا تعارضت المصلحة مع المفسدة فإن أمكن الجمع بين تحصيل المصلحة، ودرء المفسدة فهو المتعيِّن، وإن لم يمكن الجمع بين تحصيل المصلحة، ودرء المفسدة، فإن غلبت المصلحة على المفسدة قدِّم تحصيل المصلحة، وإن غلبت المفسدة على المصلحة، قدِّم درء المفسدة، وإن تساوت المصلحة والمفسدة، رجع الأمر إلى اختلاف الأحوال، فتارةً يُقدَّم تحصيل المصلحة، وتارةً يُقدَّم درء المفسدة، وتارةً يُخير، وتارةً يُتوقف، حسب نظر المجتهد.

٤١- أنه يجب سدُّ الذريعة باتفاق العلماء إذا كانت مما يؤدي إلى الحرام قطعًا أو غالبًا.

٤٢- أنّ الأصوليين اختلفوا في سدِّ الذريعة التي يُحتمل إفضاؤها إلى الحرام، والذي ظهر لي أن هذا مما يرجع النظر فيه إلى اجتهاد المفتي، فما كان الاحتمال فيه أقرب إلى الغالب يقال بسد الذريعة، وما كان الاحتمال فيه أقرب إلى الندرة والقلة لا يقال بسد الذريعة حينئذ.

٤٣- أنّ الأصوليين أجمعوا على أنه يشترط لسدِّ الذريعة، أن لا تكون مما يفضي إلى

مفسدةٍ نادرة.

٤٤- أنّ سدَّ الذريعة المفضية إلى الحرام، حكمٌ عامٌ، ولا يختص بمَن قصَدَ الحرام دون مَن لم يقصده.

٤٥- أنّ الأصوليين اختلفوا في أنه يشترط لسدِّ الذريعة أن يَكثُرَ فِعْلُ الناسِ للذريعة بقصدِ التوصل إلى المحرَّم، والذي ظهر لي صحة هذا الشرط.

٤٦- أن الأصوليين اختلفوا في اشتراط كون العرف مما أقره الشرع، والذي ترجح لدي أنه لا يشترط أن يكون العرف مما أقره الشرع.

٤٧- أنه من الشروط المتفق عليها للعمل بالعرف أن لا يكون العرف مما نفاه الشرع.

٤٨- أنّ الأصوليين اتفقوا على اشتراط أن يكون العرف شائعًا بين أهله لا يتخلفُ أبدًا، أو يتخلفُ أحياناً قليلة.

٤٩- أنه من الشروط المعتبرة للعمل بالعرف أن يكون العرف الذي يُحمل عليه التصرف قد حدَث قبل إنشاء التصرف، ويستمر حتى يقارنه، وليس متأخرًا لم يتعارف عليه الناس إلا بعد إنشاء التصرف.

٥٠- أنّ العرف لا يُعتبر في حال وجِد تصريحٌ بخلافه.

٥١- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط كون العرف عامًا يشيع في جميع بلاد الإسلام، والذي ترجح عندي أن كون العرف عامًا شرطٌ غير معتبر، إلا في إثبات حكمٍ عامٍ، فلا بد أن يكون العرف عامًا، أما العرف الخاص فيُعتبر في إثبات الأحكام الخاصة في محل تعارفه.

٥٢- أنه يشترط للعمل بالعرف عدم معارضة العرف لما هو أقوى منه، فإذا عارضَ العرفَ ما هو أقوى منه، فالعبرة بالأقوى سواءً كان نصًّا، أو إجماعًا، أو بينة.

٥٣- أنّ الاستقراء ينقسم إلى قسمين:

استقراءٌ تام: وهو ما كان التتبع فيه لجميع الجزئيات.

استقراءٌ ناقص: وهو ما كان التتبع فيه لبعض الجزئيات.

واختلف العلماء في اشتراط تتبع أكثر الجزئيات في الاستقراء الناقص، والذي ترجح عندي

أنه لا يشترط تتبع أكثر الجزئيات، فمتى أفاد تتبعُ الجزئيات ظنَّ عموم الحكم أُكتفي به، حتى لو كان التتبع لبعض الجزئيات، فالمدار على وجودِ الظنِّ، فمتى وجد الظنُّ بعموم الحكم صحَّ الاستقراء.

٥٤- أنه من الشروط المعتبرة للاستدلال بالاستقراء أن يكون الحكم ثابتًا للجزئيات على سبيل اليقين، أو ما يقوم مقامه من غلبة الظن.

٥٥- أنّ الأصوليين اتفقوا على أنه يُشترط للاستدلال بالاستقراء أن لا يوجد دليلٌ يدل على أن الحكم خاصٌ بالجزئيات المستقراة، مقتصرٌ عليها.

٥٦- أنّ الأصوليين اختلفوا في الاستدلال بالاستقراء إذا تبينت العلة المؤثرة في الحكم، والذي ترجح عندي أنه لا يشترط عدم تبين العلة المؤثرة، وسواءً تبينت العلة، أم لم تتبين، فالاستقراءُ صحيحٌ.

٥٧- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط وجود دليل منفصل يدل على ما دلّ عليه الاستقراء، والذي ظهر لي أن هذا شرطٌ غير صحيحٍ، فإذا كان الاستقراء مستوفٍ لشروطه، فإنه حجةٌ معتبرةٌ، من غير حاجةٍ إلى دليلٍ منفصل.

٥٨- أنه من الشروط الصحيحة للاستدلال بالاستقراء أن لا يُعارض الاستقراء ما هو أقوى منه أو مثله.

٥٩- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط أن يكون المستقرئ مجتهدًا مطلقًا، والذي ترجح عندي أنه لا يشترط كون المستقرئ مجتهدًا مطلقًا، ويكفي أن يكون المستقرئ مجتهدًا في المسألة التي يستدل عليها، محيطًا بأدلتها، وما جاء فيها.

٦٠- أنّ المسائل المختلف فيها تنقسم إلى قسمين:

الأول: أن تكون فيما أصله براءة الذمة.

الثاني: أن تكون فيما هو ثابت في الذمة.

ومن الشروط المعتبرة للاستدلال بأقلّ ما قيل أن لا تكون المسألة فيما هو ثابت في الذمة.

٦١- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط أن لا يوجد دليلٌ على الأقلِّ سوى الأخذ بأقلَّ ما

قيل، والذي ترجح عندي عدم صحة هذا الشرط، ولا مانع من تعاضد الأدلة، وتواردها على محلٍّ واحد.

٦٢- أنه من الشروط المتفق عليها للاستدلال بأقلّ ما قيل، انتفاء وجود مَن قال بعدم وجوب شيء.

٦٣- أنه يشترط للاستدلال بأقلّ ما قيل عدم وجود من قال بوجوب شيءٍ من نوع آخر، فيجب أن تكون كل الأقوال متفقة على نوعٍ واحدٍ، ولكنها تختلف في قدره.

٦٤- أنه من الشروط المتفق عليها للاستدلال بأقلّ ما قيل أن لا يوجد دليلٌ صحيحٌ يدلُ على وجوب القدر الزائد.

٦٥- أنّ الأصوليين اختلفوا في اشتراط كون الجملة المقترنة (المعطوفة) مفتقرة إلى غيرها، للعمل بدلالة الاقتران، والذي ترجح عندي أنه يشترط أن تكون الجملة المقترنة مفتقرة إلى غيرها.

٦٦- أنّ عدم اشتراك الجملتين المقترنتين في العلة، شرطٌ صحيحٌ ومعتبرٌ للاحتجاج بدلالة الاقتران.

٦٧- أنه من الشروط المعتبرة للاحتجاج بدلالة الاقتران عدم وجود دليلٍ آخر- غير دلالة الاقتران- يدل على التسوية بين الجملتين المقترنتين في الحكم.

٦٨- أنه يُشترط للاحتجاج بدلالةِ الاقتران، عدم وجود نصٍّ يدل على أن ما ذُكر في اللفظ له حكمٌ يختلف عن ما اقترن به، فإذا وِجد هذا النصُّ كان الحكم له، ولا اعتبار لما تقتضيه دلالةُ الاقتران من التسوية بينهما في الحكم.

٦٩- أنّ الأصوليين اتفقوا على اشتراط أن يكون الإلهام جاريًا على وفق الشرع، غير مخالفٍ له.

٧٠- أنه للعمل بالإلهام في أي مسألةٍ، يلزم أحد أمرين:

الأول: أن لا يوجد في المسألة دليلٌ من الأدلة المعتبرة، فإذا وجِد هذا الدليل، كان الحكمُ له، ولا نظرَ حينئذٍ للإلهام.

الثاني: أن تتعارض الأدلة، وتنعدم المرجحات.

٧١- أنه من الشروط المتفق عليها للعمل بالإلهام أن يكون المُلهَم ممن عُرِف بالعلم والتقوى.

٧٢- أنه من الشروط المعتبرة للعمل بالإلهام أن يطمئنَّ به قلب المُلهَم ولا يعارضه معارضٌ من خاطرٍ آخر.

هذه هي أهم النتائج التي توصلتُ إليها، ويمكن بعد ذلك أن أختم ببعض التوصيات التي أرى أهميتها، وهي كالآتي:

١- العناية بدراسة بعض الأدلة المختلف فيها والتي مازالت الحاجة قائمة إلى تجليتها، وجمع آراء العلماء حولها، ودراستها، كالاستدلال بالإلهام، ودلالة الاقتران، والأخذ بأقلّ ما قيل.

٢- أن مسائل كل علمٍ تحوي شروطًا متعددة، والساحة العلمية بحاجة إلى وجود دراسات تهتم بالشروط جمعًا ودراسة، فمن المناسب أن تفرد دراساتٌ علميةٌ تبحث في الشروط في العلوم الشرعية، كالشروط في علم مصطلح الحديث، أو الشروط في علم أصول التفسير.

٣- من خلال البحث تبيّن لي أن الأدلة المختلف فيها، يُحتج بها في بعض أقسامها، دون بعض، ومن المناسب بحث موضوع التقسيمات الأصولية في الأدلة المختلف فيها.

وبعدُ، فهذا ما يتسَّر لي جمعه، وتدوينه في هذا البحث، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وشرع الله منه بريء، والعصمة لمن عصمه الله.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهارس

فهرس الآيات

الآية	رقمها	الصفحة
﴿ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾	٥٥	١٨٤
الزخرف		
﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ ﴾	٢٢	٢٢٨
﴿قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾	٢٤	٢٢٨
الفتح		
﴿ مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ﴾	٢٩	٢٨٠
النجم		
﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗا ﴾	٢٦	٢١٤
الحشر		
﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾	٧	٧٧
المنافقون		
﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ... ﴾	١	٢١٠
﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةٗ فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّهُمۡ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾	٢	٢١٠
التغابن		
﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾	١٦	١٨٧
الطلاق		
﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾	٢	٢٩٧

فهرس الأحاديث

فهرس الآثار

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والمذاهب

فهرس الحدود والمصطلحات

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج، علي بن عبد الكافي السبكي، تح: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٤هـ.

٢. إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تح: القاضي حسين بن أحمد السياغي، ود.حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م.

٣. إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، خليل بن كيكلدي العلائي، تح: د. محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ.

٤. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد، تح: محمد حامد الفقي، وأحمد محمد شاكر، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

٥. إحكام الفصول في أحكام الأصول، سليمان بن خلف الباجي، تح:د.عمران علي العربي، دار ابن حزم، بيروت، ط (١)، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٦. أحكام القرآن، محمد بن عبدالله بن العربي، تح:محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٣)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م

٧. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم القرطبي الأندلسي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٤هـ.

٨. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تعليق:عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط (١)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٩. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي ، دار المعرفة، بيروت.

١٠. إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط (١)، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

١١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

١٢. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تح: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ

١٣. أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، تح: عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤١٧ هـ

١٤. الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، تح: محمد علي

فركوس، المكتبة المكية، دار البشائر للطباعة والنشر، مكة المكرمة، بيروت.

١٥. الأشباه والنظائر ، تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، ط (١)، ١٤١١ هـ /١٩٩١م.

١٦. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين العابدين بن إبراهيمِ بن نجيم،دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١٧. الأشباه والنظائر، السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٠٣هـ.

١٨. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تح: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن القيم، دار ابن عفان، الرياض، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.

١٩. الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تح: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٠. أصول البزدوي مع شرحه الكافي للسغناقي، علي بن محمد البزدوي، تح: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد ، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢١. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط (١)، ١٤١٤ هـ.

٢٢. أصول الفقه، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، تح: د. فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط (١)، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٢٣. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي ،دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م.

٢٤. الاعتصام، إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تح:مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد،البحرين، ط (١)، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٣٢هـ.

٢٦. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، ط (٤)، ١٩٧٩م.

٢٧. الأغاني، أبي الفرج علي بن الحسين الأموي القرشي الأصفهاني، شرحه وكتب هوامشه الأستاذ / عبد علي مهنا، والأستاذ / سمير جابر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (٢)، ١٤١٢هـ /١٩٩٢م.

٢٨. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، تح: د.ناصر بن عبدالكريم العقل، ط (١)، ١٤٠٤هـ.

٢٩. الأم، الإمام محمد بن إدريس الشافعي،دار المعرفة، بيروت،١٣٩٣هـ.

٣٠. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، دار

الكتب العلمية، بيروت.

٣١. الآيات البينات، أحمد بن قاسم العبادي الشافعي على شرح جمع الجوامع للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٣٢. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبدالله مالك، أحمد بن يحيى الونشريسي، تح: الصادق بن عبدالرحمن الغرياني، دار ابن حزم،بيروت، ط (١)، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٣٣. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين الباباني البغدادي، عنى بتصحيحه وطبعه: محمد شرف الدين بالتقايا، والمعلم رفعت الكليسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٣٤. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة للطباعة، الغردقة، ط٢ ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٣٥. البداية والنهاية، إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تح: عبد الرحمن اللازقي، ومحمد بيضون، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط (٢)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٣٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع،علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.

٣٧. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت.

٣٨. بذل النظر في الأصول، محمد بن عبد الحميد الأسمندي، تح: د. محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط (١)، ١٤١٢هـ /١٩٩٢م ،.

٣٩. البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تح: د.عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الرابعة ، ١٤١٨هـ.

٤٠. البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ،تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.

٤١. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م.

٤٢. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تح: سمير الزهيري، مركز الفرقان، مكة المكرمة، ط (٧)، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٤٣. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن رشد القرطبي، تح: محمد العرايشي و أحمد الحبابي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤٤. تاج العروس من جواهر القاموس،محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني ،المعروف بالزَّبيدي، تح:مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٤٥. تاريخ ابن معين، يحيى بن معين، تح:د.أحمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط١، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٤٦. تاريخ الإسلام، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تح: عمر عبد السلام تدمري ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م.
٤٧. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٦م.
٤٨. تاريخ بغداد، أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٤٩. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، عبد الرحمن الجبرتي ، دار الجيل، بيروت.
٥٠. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تح: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
٥١. التبصرة في أصول الفقه، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، تح:د.محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.
٥٢. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي، علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تح: د. عبد الرحمن الجبرين، ود. عوض بن محمد القرني، ود. أحمد بن محمد السرَّاح، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
٥٣. التحرير مع شرحه التقرير والتحبير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ /١٩٩٦م.
٥٤. التحصيل من المحصول، سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، تح: د.عبدالحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة،بيروت، ط (١)، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٥٥. تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، خليل بن كيكلدي بن عبدالله العلائي، تح:د.محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البشير، الأردن، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.
٥٦. تخريج الفروع على الأصول، محمود بن أحمد الزنجاني، تح:د.محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط (٢)، ١٣٩٨هـ
٥٧. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
٥٨. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، عياض بن موسى السبتي، تح:محمد بن تاويت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٥٩. الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١) ، ١٤١٧هـ.
٦٠. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، تح:د.عبدالله ربيع ود.سيد عبدالعزيز، مؤسسة قرطبة، ط (٢).

٦١. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط (١) ، ١٤٠٥هـ.

٦٢. تفسير الفخر الرازى ، محمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي.

٦٣. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط (٢)، ١٤٢٠هـ.

٦٤. تقريب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي الشهير بابن حجر العسقلاني، تح: خليل مأمون شيحة، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٤١٧هـ.

٦٥. تقريب الوصول إلى علم الأصول،محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، تح:محمد علي فركوس، دار التراث الإسلامي،الجزائر، ط (١)، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

٦٦. التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، علي بن أحمد بن حزم القرطبي الأندلسي، تح: إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت،١٩٠٠م.

٦٧. التقرير والتحبير شرح التحرير، ابن أمير الحاج الحلبي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ /١٩٩٦م.

٦٨. تقويم الأدلة في أصول الفقه،عبيد الله بن عمر الدبوسي، تح: خليل محي الدين الميس، دار الكتب العلمية،بيروت ،لبنان،ط (١)، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٦٩. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي،تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة، ط (١)، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

٧٠. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني ، دار الكتب العلمية، ط (١)، ١٤١٩هـ /١٩٨٩م.

٧١. التلخيص في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تح: عبد الله النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٧٢. التلقين في الفقة المالكي، عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي،تح: أبو أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، دار الكتب العلمية،ط (١)،١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٧٣. التمهيد في أصول الفقه، محفوظ بن أحمد أبو الخطاب الكلوذاني، تح: مفيد محمد أبو عمشة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٠٦هـ،١٩٨٥م.

٧٤. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإمام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، تح: د. محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (٢)، ١٤٠١هـ /١٩٨١م.

٧٥. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ،محمد بن أحمد بن عبدالرحمن الملطي، تح: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ، ط (٢)، ١٩٧٧م.

٧٦. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تح: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف،الرياض،ط (١)، ١٤٢٨هـ.

٧٧. تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط (١)، ١٤٠٤هـ /١٩٨٤م.

٧٨. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، تح: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة للنشر، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤١٣هـ.

٧٩. التوضيح في حل غوامض التنقيح،عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.

٨٠. التوضيح في شرح التنقيح،أحمد عبدالرحمن القروي المعروف بحلولو، تح:بلقاسم الزبيدي وغازي العتيبي، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.

٨١. تيسير التحرير شرح التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر.

٨٢. تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، كمال الدين محمد بن محمد بن عبدالرحمن المعروف بابن إمام الكاملية، تح: د.عبدالفتاح أحمد قطب الدخميسي، الفاروق الحديثة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط (١)، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٨٣. الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تح : السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط (١)، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

٨٤. جامع الأمهات، جمال الدين بن عمر بن الحاجب، تح: د. الأخضر الأخضري، دار اليمامة، بيروت، دمشق، ط (٢)، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٨٥. الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٦. جامع العلوم والحكم، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، دار المعرفة ، بيروت، ط (١)، ١٤٠٨هـ.

٨٧. جامع المسائل لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تح: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (٣)، ١٤٢٧هـ.

٨٨. جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تح: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية.

٨٩. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ هـ.

٩٠. الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس التميمي الرازي، تح: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ.

٩١. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيي الدين عبد القادر بن محمد القرشي، تح: د. عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، هجر للنشر، القاهرة، ط (٢)، ١٤١٣هـ.

٩٢. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تح: إبراهيم عبد الحميد ، دار ابن حزم بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م.

٩٣. الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي، علاء الدين علي بن عثمان المارديني، الشهير بابن التركماني، مجلس دائرة المعارف النظامية ، الهند، حيدر آباد، الطبعة (١)، ١٣٤٤ هـ.

٩٤. حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، وبهامشها تقريرات الشربيني، دار الفكر.

٩٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير،محمد عرفه الدسوقي، تح: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.

٩٦. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للشيخ حسن العطار، وبهامشها تقريرات عبد الرحمن الشربيني على جمع الجوامع، وبأسفل الصلب والهامش تقريرات الشيخ محمد علي بن حسين المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٩٧. حاشية على شرح جمع الجوامع للمحلي، زكريا بن محمد الأنصاري، الناسخ: حسن عبدالكريم ١١٢٨هـ، مخطوط بجامعة الملك سعود، الرياض، رقمه (٦١٣٤).

٩٨. الحاصل من المحصول في أصول الفقه، تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي، تح:عبدالسلام أبو ناجي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٤م.

٩٩. الحاوي في فقه الشافعي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، المعروف بالماوردي،دار الكتب العلمية ،ط (١)، ١٤١٤هـ /١٩٩٤م.

١٠٠. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، تح: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط (١) ، ١٤١١هـ.

١٠١. درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، تح:عبداللطيف عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ،١٩٩٧م.

١٠٢. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، علي حيدر، تحقيق وتعريب: فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، لبنان ، بيروت.

١٠٣. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، شيخ الإسلام أحمد بن حجر العسقلاني، تح: الشيخ محمد جاد الحق، أم القرى للطباعة والنشر، القاهرة.

١٠٤. الديباج المذَّهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاضي إبراهيم أبي نور الدين المعروف بابن فرحون، تح: مأمون الجنَّان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٧هـ /١٩٩٦م.

١٠٥. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تح:محمد حجي، دار الغرب، بيروت،١٩٩٤م.

١٠٦. الذيل على طبقات الحنابلة، أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد الشهير بابن رجب، دار المعرفة، بيروت.
١٠٧. الرد على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٠٨. الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، محمد بن محمود البابرتي، تح:ترحيب بن ربيعان الدوسري، مكتبة الرشد، الرياض، ط (١)، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
١٠٩. رسالة في أصول الفقه مع شرحها للشيخ د.سعد الشثري، الحسن بن شهاب العكبري، كنوز أشبيليا، الرياض، ط (١)، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
١١٠. الرسالة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
١١١. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تح: الشيخ علي معوض، والشيخ عادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط (١)، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م.
١١٢. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، حسين بن علي الرجراجي الشوشاوي، تح: د.أحمد السراح و د.عبدالرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض،ط (١)، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
١١٣. روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تح: د.عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط (٨)، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م.
١١٤. السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد النجدي، تح: د. بكر أبو زيد، ود. عبد الرحمن العثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤١٦هـ /١٩٩٦م.
١١٥. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعة (١)، ١٤١٢ هـ.
١١٦. سلم الوصول لشرح نهاية السول شرح منهاج البيضاوي، محمد بخيت المطيعي، دار عالم الكتب.
١١٧. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ، بيروت.
١١٨. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت.
١١٩. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز ،مكة المكرمة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
١٢٠. سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، تح:عبد الله هاشم يماني المدني،دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ /١٩٦٦م.
١٢١. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.
١٢٢. السيرة النبوية، محمد عبد الملك ابن هشام الحميري المعافري، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، لبنان.

١٢٣. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
١٢٤. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري الحنبلي الدمشقي، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.
١٢٥. الشرائع السابقة ومدى حجيتها في الشريعة الإسلامية ، د.عبد الرحمن بن عبدالله الدرويش، ط (١)، ١٤١٠هـ.
١٢٦. شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، تقي الدين ابن دقيق العيد، تح:ياسر الربيّع (رسالة ماجستير)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، ١٤٢٥هـ.
١٢٧. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني،تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م.
١٢٨. شرح الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبدالله الخرشي، وبهامشه حاشية علي بن أحمد العدوي، مطبعة محمد أفندي مصطفى، مصر، ١٣٠٦هـ.
١٢٩. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي المصري، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت ، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
١٣٠. الشرح الكبير، سيدي أحمد الدردير ،تح: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
١٣١. شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، تح: د. محمد الزحيلي، ود.نزيه حماد، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة،ط (٣)، ١٤٢٣هـ.
١٣٢. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تح: د. عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد ، الرياض، ط (١)، ١٤٢٠هـ.
١٣٣. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول،شهاب الدين أحمد القرافي،دار الفكر، بيروت،١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م
١٣٤. شرح صحيح مسلم، يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت،ط (٢)، ١٣٩٢هـ.
١٣٥. شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، تح: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٠٩هـ ،١٩٨٩م.
١٣٦. شرح مختصر المنتهى الأصولي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، تح: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت— لبنان، ط (١)، ١٤٢٤هـ /٢٠٠٤م ،.
١٣٧. شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، نور الدين على بن سلطان محمد القاري الهروي المعروف بملا على القاري، تح: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم ، لبنان، بيروت.

١٣٨. الشعر والشعراء، عبد الله بن مسلم بن قتيبه، مراجعة: محمد عبد المنعم العريان، دار إحياء العلوم، ط (٥)، ١٤١٤هـ /١٩٩٤م.

١٣٩. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، محمد بن محمد الغزالي ، تح: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

١٤٠. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط (٤)، ١٤٠٧ هـ.

١٤١. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط (١)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٤٢. صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط (٥).

١٤٣. صحيح سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط (١)، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٤٤. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، اعتنى به: ياسر حسن وعز الدين ضلي وعماد الطيار، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط (١)، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

١٤٥. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٤٦. الصلة، أبي القاسم خلف بن عبد الملك ابن بشكوال ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

١٤٧. الضروري في أصول الفقه، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، تح: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (١)، ١٩٩٤م.

١٤٨. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي ، دار الجيل، بيروت، ط (١)، ١٤١٢هـ /١٩٩٢م.

١٤٩. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

١٥٠. طبقات الحنابلة، القاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلي ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٥١. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي، تح: د. عبد الفتاح الحلو، د. محمود الطناحي، دار هجر، القاهرة، ط (٢)، ١٤١٣هـ /١٩٩٢م.

١٥٢. طبقات الشافعية، أحمد بن محمد تقي الدين بن قاضي شهبة الدمشقي، تح: د. الحافظ عبد العليم خان، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م.

١٥٣. طبقات الشافعية، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تح: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ.

١٥٤. طبقات الفقهاء، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تح:د.إحسان عباس،دار الرائد العربي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠١هـ.
١٥٥. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري،دار صادر ، بيروت.
١٥٦. طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، تح: سُوسنة ديقلد — فلزر، الناشر: فرانز شتاينر فيسبادان، بيروت، لبنان، ط (٢)، ١٤٠٧هـ.
١٥٧. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنه وي، تح: سليمان الخزّي ، مكتب العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط (١)، ١٤١٧هـ.
١٥٨. طبقات المفسرين، جلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥٩. طبقات المفسرين، شمس الدين بن علي الداوودي، راجع النسخة لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٦٠. العبر في خبر من غبر لمؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي، تح :أبو هاجر محمد بسيوني ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١١هـ /١٩٩٠م.
١٦١. العرف والعادة في نظر الفقهاء، أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.
١٦٢. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، جلال الدين عبدالله بن شاس، تح:دمحمد أبو الأجفان، عبدالحفيظ منصور،دار الغرب الإسلامي، ط١٤١٥،١هـ/١٩٩٥م .
١٦٣. العقيدة الأصفهانية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تح: إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد،الرياض،ط (١) ، ١٤١٥هـ.
١٦٤. غاية الوصول شرح لب الأصول، زكريا الأنصاري، دار الكتب العربية الكبرى ،مصر.
١٦٥. غريب الحديث، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد بن علي بن جعفر بن الجوزي ، تح: د.عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٩٨٥م.
١٦٦. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي، دار الكتب العلمية، لبنان،بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
١٦٧. الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تح: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، دار البيان للتراث، القاهرة،ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
١٦٨. فتاوى ومسائل ابن الصلاح ومعه أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٦٩. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ

١٧٠. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تح:محب الدين الخطيب،دار الريان للتراث، القاهرة، ط (٢)، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

١٧١. فتح الغفار بشرح المنار،زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط (١)، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م

١٧٢. فتح القدير،كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، ومعه تكملته نتائج الأفكار لقاضي زاده، دار الفكر.

١٧٣. الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبدالله مصطفى المراغي، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، ط (١).

١٧٤. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد السخاوي، تح:صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

١٧٥. الفرْق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط (٢) ، ١٩٧٧م.

١٧٦. الفروق، أحمد بن إدريس القرافي المصري، تح: عمر القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط (١)، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

١٧٧. الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة.

١٧٨. الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص، تح: د.عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط١، ط٢، ١٤٠٥هـ، ١٤١٤هـ.

١٧٩. فوات الوفيات، محمد بن شاكر الكتبي، تح:د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

١٨٠. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي محمد بن نظام الدين بن محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي، ضبطه: عبدالله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (١)،١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٨١. الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم النفراوي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

١٨٢. الفوائد البهية في تراجم الحنفية، العلامة أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، تح: محمد بدر الدين النعاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

١٨٣. الفوائد السنية في شرح الألفية، محمد بن عبد الدائم العسقلاني البرماوي، تح:د.خالد بن بكر عابد (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، مكة المكرمة،١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

١٨٤. قواطع الأدلة في أصول الفقه، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي، تح: د. عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، ط (١)، ١٤١٩هـ /١٩٩٨م.

١٨٥. قواعد الأحكام في إصلاح الأنام ،عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام ، تح:نزيه حماد و عثمان ضميرية،دار القلم دمشق، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

١٨٦. القواعد الصغرى (مختصر الفوائد في أحكام المقاصد)، عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، تح:صالح المنصور،دار الفرقان، الرياض ، ط (١)، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

١٨٧. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام، علي بن عباس البعلي الحنبلي،تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

١٨٨. القواعد، تقي الدين الحصني، مكتبة الرشد، الرياض، تح: د.عبدالرحمن الشعلان ود.جبريل البصيلي، ط (١)، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٨٩. القواعد، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تح: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط (١)، ١٣٩١هـ /١٩٧١م.

١٩٠. القواعد، محمد بن محمد بن أحمد المقّري، تح: د.أحمد بن عبدالله بن حميد، معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة.

١٩١. الكافي شرح البزدوي ، حسين بن علي السغناقي، تح: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد ، الرياض، ط (١)، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٩٢. كتاب في أصول الفقه، محمود بن زيد اللامشي الحنفي، تح: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي،بيروت،ط (١)، ١٩٩٥م.

١٩٣. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي،مع شرح نور الأنوار على المنار لمولانا حافظ شيخ الإسلام أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد الصديقي الميهوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٩٤. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري ، تح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية ،بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

١٩٥. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ /١٩٩٢م.

١٩٦. كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، أحمد بابا التنبكتي، علق عليه: أبو يحيى الإسكندري، دار ابن حزم، بيروت، ط (١)، ١٤٢٢هـ.

١٩٧. الكفاية في علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، تح: أبو عبدالله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية ،المدينة المنورة.

١٩٨. الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، تح: عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م.

١٩٩. كنز الوصول إلى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

٢٠٠. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، نجم الدين محمد بن محمد الغزي، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٠١. لباب المحصول في علم الأصول، الحسين بن رشيق المالكي، تح: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية، دبي، ط (١)، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٢٠٢. اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٢٠٣. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت.

٢٠٤. اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م.

٢٠٥. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية،شمس الدين محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط (٢)، ١٤٠٢ هـ.

٢٠٦. المبسوط، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، تح:خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

٢٠٧. المجتبى من السنن، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تح: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط (٢)، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٢٠٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي،تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ.

٢٠٩. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مطابع الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ،٢٠٠٢م.

٢١٠. مجموعة رسائل ابن عابدين، محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين،١٣٢٥هـ/١٩٠٧م.

٢١١. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ط (١)، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

٢١٢. المحصول في أصول الفقه، أبي بكر بن العربي المعافري المالكي، تح: حسين علي اليدري وسعيد فودة، دار البيارق، عمان، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٢١٣. مخالفة الصحابي للحديث النبوي، د.عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.

٢١٤. مختصر ابن الحاجب مع شرحه رفع الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمر ابن الحاجب المالكي، تح: الشيخ علي معوض، والشيخ عادل عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ط (١)، ١٤١٩هـ /١٩٩٩م

٢١٥. مختصر تاريخ دمشق، تأليف: محمد بن مكرم المعروف بابن منظور، تح: روحية النحاس، ومحمد الحافظ، ورياض مراد، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط (١)، ١٤٠٤هـ /١٩٨٤م.

٢١٦. مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة، خليل بن إسحاق بن موسى المالكي،تح: أحمد علي حركات، دار الفكر، بيروت،١٤١٥هـ.

٢١٧. مختصر طبقات الحنابلة، محمد جميل بن عمر المعروف بابن الشطي، تح: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي– بيروت، ط (١١)، ١٤٠٦هـ /١٩٨٦م.

٢١٨. المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن محمد بن علي البعلي المعروف بابن اللحام، تح: د. محمد مظهر بقا، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة.

٢١٩. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين ، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت،ط (٢)، ١٣٩٣هـ.

٢٢٠. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبد القادر أحمد بن مصطفى المعروف بابن بدران، تح: عبد الله بن عبدالمحسن التركي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

٢٢١. المراسيل مع الأسانيد، سليمان بن الأشعث السجستاني، تح:عبدالعزيز السيروان، دار القلم، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٢٢٢. مراقي السعود إلى مراقي السعود، محمد الأمين بن أحمد الجكني الشنقيطي، تح: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مطابع ابن تيمية، القاهرة، ط (١)، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٢٢٣. المسائل الفقهية التي حكي فيها رجوع الصحابة رضي الله عنهم، خالد بن أحمد بابطين (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، مكة المكرمة، ١٤٢٨هـ.

٢٢٤. المستصفى في علم الأصول،محمد بن محمد الغزالي، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٣هـ

٢٢٥. المستصفى، حافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي، تح:أحمد الغامدي، جامعة أم القرى،كلية الشريعة، مكة المكرمة.

٢٢٦. مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت، محب الله بن عبد الشكور البهاري، ضبطه: عبدالله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٢٢٧. مسند أبي يعلى، أبو يعلى أحمد بن علي بن المثُنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي الموصلي، تح: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط (١)، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

٢٢٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة،ط (٢)، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

٢٢٩. مسند الشافعي، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣٠. المسودة في أصول الفقه، مجد الدين أبو البركات عبد السلام و شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام و شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة المدني، القاهرة.

٢٣١. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٢٣٢. مُصنف ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، تح: محمد عوامة،الدار السلفية ، الهند.

٢٣٣. مصنف عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٤٠٣هـ.

٢٣٤. المطلع على أبواب المقنع، محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، تح: محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٣٥. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري، تح:خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت،ط (١)، ١٤٠٣هـ.

٢٣٦. معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ياقوت الحموي الرومي، تح: د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م.

٢٣٧. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة (٢). ويشمل القطعة التي نشرها لاحقا المحقق:حمدي السلفي من المجلد ١٣، دار الصميعي، الرياض، الطبعة (١)، ١٤١٥ هـ.

٢٣٨. معجم المطبوعات العربية والمعرَّبة، يوسف أليان سركيس الدمشقي، مطبعة سركيس، مصر، ١٣٤٦هـ.

٢٣٩. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤١٤هـ /١٩٩٣م.

٢٤٠. معراج المنهاج بشرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، شمس الدين محمد بن يوسف الجزري، تح: د. شعبان محمد إسماعيل، مطبعة الحسين،القاهرة، ط (١)، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٢٤١. معرفة الصحابة، أحمد بن عبد الله بن إسحاق أبي نعيم الأصبهاني، تح: عادل العزازي ، دار الوطن، الرياض، ط (١)، ١٤١٩هـ /١٩٩٨م.

٢٤٢. معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح) مع شرحه التقييد والإيضاح، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة،ط (١)، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

٢٤٣. المعرفة والتاريخ، يعقوب بن سفيان الفسوي، تح:خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤٤. المعونة على مذهب عالِم المدينة، القاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي، تح:محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (١)، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

٢٤٥. المعونة في الجدل، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، تح:د. علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧هـ.

٢٤٦. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.

٢٤٧. المغني في أصول الفقه، تأليف: الإمام جلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي، تح: د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٠٣هـ .

٢٤٨. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي ،دار الفكر،بيروت، ط (١)، ١٤٠٥هـ.

٢٤٩. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية،دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥٠. المفردات في غريب القران، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: محمد خليل كيتان، دار المعرفة، بيروت، ط (٢)، ١٣٢٠هـ.

٢٥١. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل الأشعري، تح: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط (٣).

٢٥٢. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢٥٣. المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعية، والتحفيزات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تأليف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تح: د. محمد حجي، و أ.سعيد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م.

٢٥٤. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م.

٢٥٥. الملل والنحل ، محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تح:محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٢٥٦. مناهج العقول شرح منهاج الوصول ومعه نهاية السول، محمد بن الحسن البدخشي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.

٢٥٧. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبدالرحمن بن علي الجوزي، تح: محمد عطا ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط (٢)، ١٤١٥هـ.

٢٥٨. المنثور في القواعد، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ، تح: د. تيسير فائق أحمد محمود وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط (٢) ، ١٤٠٥هـ.

٢٥٩. المنخول في تعليقات الأصول،محمد بن محمد بن محمد الغزالي ،تح: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق،١٤٠٠هـ.

٢٦٠. منع الموانع عن جمع الجوامع في أصول الفقه، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تح: د.سعيد بن علي الحميري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط (١)، ١٤٢٠هـ /١٩٩٩م.

٢٦١. منهاج الوصول إلى علم الأصول مطبوع مع شرحيه نهاية السول، ومناهج العقول، عبد الله بن عمر البيضاوي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.

٢٦٢. المنهاج في ترتيب الحجاج، سليمان بن خلف الباجي، تح: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط (٢)، ١٩٨٧م.

٢٦٣. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تح: عبدالله دراز، دار المعرفة- بيروت، ط (١)، ١٤١٥هـ ،١٩٩٤م .

٢٦٤. موسوعة الأديان والمذاهب، عبد الرزاق محمد زسود، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، ط (٢)، ١٤٢٠هـ.

٢٦٥. الموسوعة العربية العالمية، لعدد من المؤلفين، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط (١)، ١٤١٦هـ /١٩٩٦م.

٢٦٦. ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، تح: عبد الملك عبد الرحمن السعدي (رسالة دكتوراه)، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٢٦٧. نثر الورود على مراقي السعود، شرح الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تح: د. علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط (١)، ١٤٢٦هـ.

٢٦٨. النجوم الزاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين يوسف بن تغري، تح: إبراهيم طرخان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة.

٢٦٩. نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، عبدالقادر بن أحمد بن بدران الدمشقي، دارالحديث، مكتبة الهدى، بيروت، رأس الخيمة،ط (١)، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٢٧٠. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تح: نور الدين عتر،دار الخير، بيروت، ط (٢)، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٢٧١. نشر البنود على مراقي السعود، سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.

٢٧٢. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المعروف بالقرافي، تح: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط (١)، ١٤١٦هـ /١٩٩٥م.

٢٧٣. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، تح:د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ.

٢٧٤. نهاية السول في شرح منهاج الأصول ومعه مناهج العقول ، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.

٢٧٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، أحمد بن علي ابن تغلب بن الساعاتي، تح: د. سعد السلمي، (رسالة دكتوراه)،جامعة أم القرى، كلية الشريعة، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٢٧٦. نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي، تح:د.صالح اليوسف و د.سعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.

٢٧٧. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أبو العباس أحمد بابا بن أحمد التنبكتي، إشراف: عبد الحميد عبد الله الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، طرابلس، ط (١) ١٣٩٨هـ.

٢٧٨. هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٢٧٩. الواضح في أصول الفقه، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، تح: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ط (١)، ١٤٢٠هـ /١٩٩٩م.

٢٨٠. الوصول إلى الأصول، أحمد بن علي بن برهان البغدادي،تح:د.عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الرياض، ط (١)، ١٤٠٤هـ

٢٨١. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، تح: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان.

٢٨٢. الوفيات، أحمد بن حسن علي بن الخطيب الشهير بابن قنفذ، تح: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط (٤)، ١٤٠٣هـ.

٢٨٣. اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر، عبد الرؤوف المناوي، تح: المرتضي الزين أحمد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٩م.

فهرس الموضوعات